

Gabriel Marcel

*Omul
problematic*

BIBLIOTECA



APOSTROF

Filosofie



contemporană

GABRIEL MARCEL

Omul problematic

✱

Filosofie



contemporană

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAȚIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Gabriel Marcel, *L'homme problématique*
© Jean-Marie Marcel

© Biblioteca Apostrof, 1998
3400 Cluj
str. Iașilor, nr. 14
tel/fax: 064/432444

ISBN 973-9279-07-4

T.L. se virează la: Uniunea Scriitorilor din România
cont 45101032 BCR; filiala sector I, București

GABRIEL MARCEL

Omul problematic

Traducere, note de

FRANÇOIS BREDAS

și

ȘTEFAN MELANCU

BIBLIOTECA



APOSTROF

Cluj, 1998

Notă asupra traducerii

După *A fi și a avea*, volum apărut în 1997, Editura *Biblioteca Apostrof* oferă cititorului o altă scriere importantă aparținând lui Gabriel Marcel, *Omul problematic* (*L'homme problématique*).

Fără a intra în amănunte privind substanța textului tradus, text ce păstrează în multe privințe caracteristici ale gândirii filosofice marceliene (impunerea unui termen cheie față de care se dezvoltă întreaga demonstrație avută în vedere, tonul colocvial al scrisului, o anumite retorică a discursului etc.), se impun totuși câteva precizări mai cu seamă de ordin filologic.

Astfel, cuvîntul cheie al întregului volum îl constituie termenul *inquiétude*, tradus de noi prin *neliniște*. În jurul acestuia gravitează un alt termen, *trouble*, folosit deseori de Gabriel Marcel în textul cărții, pentru a cărei traducere am folosit fie echivalentul de *frământare*, fie cel de *tulburare*, în funcție de contextul semantic utilizat: cînd autorul folosește *trouble* (sau *troublement*) în sens general, am folosit echivalentul de *frământare*, iar cînd utilizarea acestuia are o conotație psihopatologică, atunci l-am redat prin *tulburare*. Alți termeni ce prezintă o anumite dificultate în transpunerea lor sînt explicați în notele traducătorilor, la subsolul paginii.

Profitînd de ocazie, aducem prin aceste rînduri mulțumiri călduroase Doamnei Anne Marcel, fiica lui Gabriel

Marcel, care pe parcursul acestor ani ne-a acordat întreg sprijinul pentru publicarea acestei cărți. De asemenea, dorim să-i mulțumim Domnului Maurice Nadeau, președintele Societății „Gabriel Marcel” din Canada, care ne-a oferit edițiile mai vechi și mai recente ale operei marceliene, necesare pentru traducerea de față, ca și Domnului Georges Cesbron, șeful Catedrei de Literatură Franceză și Comparată de la Universitatea din Angers (Franța).

Prezenta traducere a fost făcută după textul original apărut la Aubier – Montaigne, în 1955, în colecția *Philosophie de l'esprit*.

François Breda
Ștefan Melancu

Prima parte

Omul problematic

Problema căreia aş dori să încerc să-i gădesc aici câteva elemente de soluţionare este una de grad secund, o problemă despre o problemă. Aş formula-o astfel: În ce condiţii omul a putut deveni într-un tot o problemă pentru om?

Este important să prevenim din capul locului asupra oricărei neînţelegeri şi insist pe cuvintele de care tocmai m-am folosit. Este evident că de mai multe secole, chiar din antichitatea greacă, omul şi-a pus întrebări care vizau când originile, când natura sa, când destinul său. Ne putem gândi însă, am impresia, că aceste întrebări, oricât de grave ar fi ele, pot fi înţelese în mod detaşat, pe fondul unei anumite siguranţe, sau chiar al unei anumite evidenţe. Am putea exprima acest lucru spunând că oglinda sa interioară îi arăta omului o imagine a lui însuşi în care nu întâmpina nici o greutate în a se recunoaşte, o imagine care nu avea în sine nimic neliniştitor.

Dar sîntem nevoiţi să constatăm că; la un anumit nivel al cunoaşterii cel puţin, astăzi lucrurile nu mai stau astfel: acest nivel este cel al reflecţiei sau al gândirii interogative. Este cert, bineînţeles, că imensa majoritate a fiinţelor umane nu ajunge niciodată la acest nivel sau, cel puţin, nu se ridică decît arareori pînă aici cu concursul unor circumstanţe excepţionale. Trebuie adăugat însă, pe de altă parte, că această conştientizare, chiar dacă aparţine unui număr restrîns, nu poate fi lipsită de repercusiuni puternice, ca şi de faptul de-a avea urmări chiar şi asupra celor care par a nu participa direct la aceasta.

În plus, să remarcăm că arta contemporană, în unele dintre expresiile sale cele mai deconcertante, constituie o

mărturie irecuzabilă asupra a ceea ce trebuie numit în mod clar o alienare, luînd acest cuvînt într-un sens mult mai general decît cel ce i-a fost dat într-o perspectivă marxistă. Prin alienare înțeleg faptul că omul pare să fi devenit din ce în ce mai mult străin de el însuși, de esența sa proprie – pînă în punctul de a pune la îndoială această esență, de a-i refuza, în cel mai rău caz, orice realitate originală, după cum s-a putut vedea în expresiile exagerate ale existențialismului contemporan. Totul se petrece ca și cum arta, la un Picasso de pildă, tocmai ar manifesta, și înțeleg prin aceasta a se face manifestă, imaginea deformată și parcă de nerecunoscut pe care oglinda interioară ne-o reflectă. Este într-adevăr greu să admitem în mod serios ca această deformare să fie obținută arbitrar, să nu fie decît rezultatul unei activități deliberate și aproape perverse sau rezultatul a ceea ce numim uneori conștiința ludică, cea care se manifestă în joc și în afara oricărei preocupări utilitare. Este mult mai plauzibil să admitem că ne aflăm în prezența unei necesități profunde, aceea de a obiectiva ceea ce eu aș numi, cu un termen în mod voit foarte vag, modalitățile existențiale care se situează în partea de dincoace a nivelului conștiinței cotidiene.

În rest, nu-mi propun nicidecum să insist asupra aspectului estetic al problemei tratate aici; și, dacă mă refer la aceasta, este pentru că faptul acesta are avantajul de a face problema în cauză mai sensibilă.

Voi lua ca punct de plecare al propriilor mele reflecții analiza remarcabilă cu care se deschide foarte importanta lucrare a filosofului german Hans Zehrer, *Omul în această lume*. A apărut la Hamburg în 1948. Găsim aici o conștientizare extraordinar de lucidă a situației omului contemporan. Autorul își concentrează, pentru început, atenția asupra a ceea ce el numește omul barăcii.

Acest om are în jur de patruzeci și cinci de ani. Părul grizonat. Am fi tentați să-i luăm un oarecare rid al feței drept surîs ironic, dar observăm, puțin cîte puțin, că acest rid trebuie să aibă o altă semnificație, căci este imuabil: e

mai bine să ne gîndim mai degrabă la un fel de congelare a trăsăturilor. Acest om a avut un cămin, o casă cu mobilier, pămînturi, o fermă, animale. Avea părinții lui, o soție, copii, ființe apropiate care îi locuiau în preajmă. Dar el nu mai posedă decît doar ceea ce are pe el. Lucrează opt ore pe zi, poate la refacerea unui drum, are ce mîncă, hrana este chiar bună. Cînd nu este prea obosit, poate să-și permită în sat munci suplimentare, care îi vor da un supliment de hrană sau puțin tutun. Nu se poate spune că n-a avut grijă de el colectivitatea, și el însuși nu ar spune-o. Vorbește puțin, întotdeauna încet, cu reținere. Vorbește despre ceea ce a avut cîndva, despre ai săi, despre ferma sa, și prin asta el redevine o ființă umană *în prezent*, deși el era aceasta și *în trecut*, ca apoi să recadă în mușenia sa. Dar înainte de asta el a pus o întrebare, mereu aceeași, și nu se așteaptă bineînțeles să obțină un răspuns: „Cine sînt eu? se întreabă, pentru ce trăiesc și ce sens are toată povestea aceasta?”.

Statul nu poate să-i răspundă. Acesta nu cunoaște decît conceptele abstracte: loc de muncă, reformă agrară etc. Același lucru este valabil și pentru societate în general: ceea ce e important pentru aceasta este ajutorul pentru refugiați, sprijinul de urgență etc. Abstracții tot timpul. În universul Statului și al societății, acest om nu mai prezintă nici o realitate vie. Este un număr pe o fișă, într-un dosar care cuprinde o infinitate de alți indivizi, fiecare cu numărul său. Cu toate acestea, acest om nu este un număr, el este o ființă vie, un individ, și ca atare el ne vorbește despre o casă, o casă bine determinată care era a sa, despre ai lui, care la rîndul lor au fost și ei individualități, despre animalele sale, care fiecare avea un nume. Este clar că asta este ceea ce are în vedere acest om cînd își pune întrebarea fără răspuns: „Cine sînt? Ce sens are totul?”. Oare un alt om, un individ și el, de asemenea, ar fi în măsură să-l lumineze? El s-ar strădui din răputeri să-l introducă pe omul nostru în propria-i viață, în universul lui propriu,

ar putea chiar să împartă cu el ceea ce la rîndul lui posedă. Numai că această viață, acest univers nu pot fi schimbate reciproc, și chiar și acest lucru nu ar constitui un răspuns.

Fapt ciudat, deoarece tocmai acest alt om, care știe cine este el și pentru ce trăiește, nu poate răspunde la întrebarea omului barăcii. Întrebarea aceasta el nu o poate înțelege decît într-un mod imperfect, căci nu știe ce înseamnă să-ți fi pierdut patria, casa, cu toți cei pe care-i iubești. Și chiar dacă ar fi pierdut toate acestea, el s-ar afla în aceeași situație, mai aproape, în consecință, dar probabil că atunci ar pune aceeași întrebare, fiind departe de a-i găsi răspunsul.

Prin aceasta însă problema dobîndește o caracteristică acută. Ea nu privește numai un individ oarecare, ci pe toți oamenii care sînt în aceeași situație. Întrebarea este asemenea unui nor ce plutește deasupra barăcii, deasupra lagărului întreg, numai că există nenumărate alte lagăre asemănătoare. Întrebarea apasă asupra întregului ținut, asupra unei părți a lumii.

Nimic nu l-ar pregăti pe omul nostru pentru a fi nevoit să-și pună o asemenea întrebare. Odinioară el știa cine este și pentru ce exista, iar atunci cînd, animat de propria poveste, redevine pentru cîteva clipe un om viu, știe din nou acest lucru. Anii însă trec. El este torturat, este istovit de această întrebare fără răspuns. Ca ea să se ivească în fața abisului obscur al neantului, în fața vidului absolut, iată destinul său. O putere stranie și de neînțeles i-a răpit tot ceea ce era al lui, tot ceea ce îi permitea să aibă o înfățișare.

Acest om nu se află însă aici doar pentru sine, pe cont propriu. El este totodată ultima verigă a unei dezvoltări istorice. El reprezintă ultima posibilitate a acesteia. De treizeci de ani această întrebare se pregătește pentru un continent întreg, în curînd pentru întreaga planetă.

Cine este responsabil că s-a ajuns aici? Răspunsurile sînt de două feluri: fie se va zice că aceste evenimente s-au produs prin ele însele, fără ca omul să intervină cu nimic, fie se va pretinde că un altul este cel vinovat. În primul caz, omul

va avea sarcina de a descoperi legile care dirijează o asemenea devenire și de a se adapta lor. În al doilea caz va trebui să cerem ca vinovatul să dea socoteală: cine este însă acesta? El poartă o mască, o înfinitate de măști, cea a naționalismului, a rasei, sau a național-socialismului, sau a comunismului.

Totuși, cunoașterea științifică nu a putut schimba nimic din ceea ce s-a întâmplat, poate chiar ea este cea care a contribuit la ascuțirea și mai puternică a conflictelor. Și lucrul acesta este valabil pentru toate aceste măști. Am putea foarte bine să inventăm o nouă teorie sau un nou vinovat: numărul celor care au pierdut totul este prea mare pentru ca asemenea invenții, am zice asemenea descoperiri, să-i poată satisface pe toți: totul pare șubred sau meschin în prezența neantului!

De ce am crezut că ar fi necesar să reproduc în mare această analiză care, la o privire superficială, pare a nu se centra decît pe un caz extrem, al acelor nefericiți pe care îi numim, cu un eufemism destul de iritant, *persoane exilate*? Pentru că, în realitate, într-o situație precum cea a lumii noastre actuale, nihilismul este contagios, și pentru că tocmai asupra acestei contagiuni trebuie să ne concentrăm atenția.

Dacă mă aflu realmente în prezența omului barăcii, dacă mă văd obligat să-mi imaginez, într-un mod atît de concret pe cît e posibil, condițiile în care se ivesc aceste întrebări tragice și fără răspuns: *Cine sînt eu? Pentru cine trăiesc eu?*, atunci este imposibil să nu mă simt lăuntric mișcat și, la urma urmei, chiar vizat de astfel de întrebări.

Înainte de orice, pot sau chiar trebuie să-mi închipui că această extremă lipsă de apărare mîine poate fi a mea. Nu-mi este greu să evoc circumstanțele în urma cărora eu înșumi m-aș găsi mîine într-o situație identică cu cea a nefericiților a căror soartă a fost pentru mine, la început, un obiect de mirare și de scandal.

Acest lucru este adevărat, de fapt și de drept: spun de drept, căci nu am nici un motiv să presupun că acești oameni

și-au meritat destinul și să cred despre mine că, dimpotrivă, eu sînt cel scutit de orice reproș. Dacă eu sînt inocent, atunci și ei sînt la fel; dacă ei sînt criminali, la fel sînt și eu.

În fond, se poate afirma că non-sensul se întinde, sub ochii noștri, precum o pată de ulei. Prin asta are loc o stranie mutație interioară, care ia aspectul unei veritabile dezrădăcinări. Întrebări cu totul noi apar acum, care-și cer locul într-un punct unde, pînă mai deunăzi, se părea că ne aflăm într-o ordine ce se justifica prin ea însăși: este chiar ordinea căreia îi aparținea omul barăcii, pe vremea cînd era încă o ființă vie, pe cînd era în prezent.

Cel pentru care a gîndi a devenit o nevoie, o necesitate primordială, acesta ține seama de caracterul precar și înțimplător al condițiilor ce constituie însuși cadrul existenței sale. Cuvîntul „normal“ de care se folosea, dar care astăzi i se pare într-atîta de imprudent, se golește de semnificația sa, am spune, cel puțin, că pe neașteptate este cumva atins de un indiciu care-l face să apară într-o lumină nouă și neliniștitoare. Ceea ce credeam a fi normal nu este, cu siguranță, într-atît de normal și nu se realizează decît cu ajutorul unor condiții excepționale, ce nu prezintă, în mod sigur, garanțiile unei durate absolute pe care, foarte naivi, le-am putut crede subînțelese.

Dar ceea ce este neobișnuit e că, din momentul în care atenția s-a concentrat suficient de puternic asupra omului barăcii sau asupra celui deportat, putem spune că aceasta se transformă într-un reflector permanent, care luminează într-un mod nou și foarte neliniștitor alte situații umane, admise de noi în mod abstract sau global, fiindcă nu ne-am străduit să le imaginăm; de pildă, situația proletariatului în țările îndepărtate, precum India, Iran sau Egipt, și astfel, din aproape în aproape, pînă ajungem înspre țările din vecinătatea noastră, cărora de multă vreme le-am acceptat condițiile de existență fără să facem nicicînd un efort împovăraător, periculos chiar, de a ne imagina în mod concret ce sînt acestea.

Avem noi cel puțin posibilitatea de a ne refugia într-o interpretare, bună la toate, precum marxismul? Nu e greu să înțelegem genul de confort psihologic pe care-l încercăm, fără nici o îndoială, în momentul când ne instalăm în această ideologie. Nu numai că ea ne oferă o explicație, aparentă cel puțin, a condiției mizerabile în care se găsesc nenumărate victime al căror destin insuportabil ne-a devenit sensibil; nu numai că ne va permite, facil, să împărțim ființele umane în două categorii, asupritori și asupriți, ci, mai mult, ne va pune în măsura de a ne conferi nouă înșine ceva precum un certificat de exceptare prin care sîntem asigurați că ne aflăm „de partea cea bună“. E de la sine înțeles, ceea ce putem numi apartenență marxistă nu implică în sine nimic care să se asemene cu acest fariseism. Dar aceasta nu este eficace, nu este demnă de respect decît dacă se exprimă printr-un angajament concret, printr-o participare la o anume luptă.

Atîta doar că reflecția, dacă nu se împotmolește, în mod arbitrar, într-o înfundătură, îmi arată destul de repede că o astfel de interpretare nu este decît un refugiu, că nu ține seama de obiectul în discuție și că de altfel, cum am putut să presimțim deja, ea implică sau antrenează invariabil această substituie a concretului prin abstract, a individului prin fișa sa, fapt ce reprezintă fără nici un dubiu răul de care sîntem pe cale de a lua cunoștință.

În fond, revenind în punctul de unde am plecat, cel al omului barăcii, prin ce oare marxismul sau orice altceva asemănător ne permite să facem față situației respective? Constatăm că, din contră, tocmai în numele marxismului sau cel puțin al unei interpretări poate abuzive, ce se vrea însă ortodoxă, a acestei doctrine, nenumărate ființe au fost puse în condiții care le golesc de orice realitate concretă.

Se pare că, la urma urmei, o anumită inimă sîngerîndă a ființei umane, a existenței umane, a fost scoasă la iveală astăzi în condiții care fac ca, pentru un spirit lucid, orice tentativă de a o camufla, de a o disimula, să devină profund

suspectă. Cu această intenție m-am folosit de acest cuvânt în aparență foarte imprecis: o anumită inimă. Într-adevăr, nu este vorba de ceea ce putem numi, cu toată rigoarea, o esență. În perspectiva ce ni se oferă, problema esenței poate părea, cel puțin la prima vedere, secundară și aproape nesemnificativă: care este, de pildă, reacția noastră, dacă ni se amintește, așa cum a spus-o Aristotel, că omul este un animal rațional? Nu mă gândesc că ne-ar veni ideea să spunem: *Această formulă este falsă*, căci, mai ales în condiția punerii accentului pe raportul dintre rațiune și limbaj articulat, ea nu poate fi în mod serios contestată. Faptul pe care am fi mai degrabă tentați să-l afirmăm este că ea ne apare *pusă* asupra unei realități căreia nu sîntem siguri că i se potrivește într-un mod foarte adecvat, mai mult, am putea spune că ea ne apare mai puțin semnificativă decît predecesorilor noștri.

Justificarea profundă a filosofiilor existenței a constat poate mai ales în faptul că ele au pus în lumină imposibilitatea considerării unei ființe ca existentă fără a lua în calcul existența sa, modul său de existență la urma urmei. Dar asupra acestei existențe chiar cuvintele „animal rațional“ nu ne oferă nici o clarificare cu adevărat. În cel mai bun caz, am putea introduce aici noțiunea, curentă astăzi, de *proiect*, spunînd că acesta intră în proiectul ființei umane de a se comporta ca animal rațional. Ne-am putea totuși întreba dacă această noțiune nu este echivocă: la prima vedere, ea pare să prezinte o semnificație psihologică, dar odată reflectînd asupra ei această aparență dispăre. Psihologic vorbind, este fără îndoială fals să spunem că orice ființă umană are drept proiect faptul de a se comporta ca un animal rațional. În rest, sîntem poate îndreptățiți să punem la îndoială validitatea unei propoziții care se aplică oricărei ființe umane: poate că, prin chiar forma sa, aceasta implică o negare a specificității umane. Poate că ea înlocuiește, fără îndoială chiar a celui care o enunță, o anumită natură, un anumit complex, definit biologic, față de aceas-

tă realitate misterioasă, ființa umană, despre care, la urma urmei, nu s-ar putea vorbi în mod propriu decît la singular.

Filosofiile existenței la care am făcut aluzie nu afirmă, de altfel, în mod necesar prioritatea existenței în raport cu esența: dimpotrivă, aceasta este o afirmație față de care astăzi își asumă responsabilitatea, aproape singur, doar Jean-Paul Sartre. Ceea ce acești filosofi pun în evidență este imposibilitatea de a menține într-un mod tradițional conceperea raporturilor dintre esență și existență și de a admite că aceasta din urmă, existența, apare ca și cum s-ar adăuga, într-un fel inexplicabil și nereprezentativ, unei esențe suficiente sieși.

Să ne raportăm acum la întrebările pe care și le pune omul barăcii: *Cine sînt eu? Ce sens are viața mea?* Este clar că nu rezolvăm aceste întrebări răspunzîndu-i acestui om (sau mie însumi, dacă le iau în contul meu): Tu ești un animal rațional. Răspunzînd în acest mod, mă aflu pe lîngă întrebare. Am spus mai înainte că non-sensul se întinde din aproape în aproape: adică, eu, care am o profesie, o patrie, mijloace de existență etc., nu pot să nu răsfrîng, într-un anumit sens, aceste întrebări asupra mea însumi. De ce se întîmplă astfel? Să raționăm *a contrario* și să presupunem că mă izolez eu însumi, prudent, gelos, în categoria favorizată pentru care aceste întrebări nu se pun. Dar, dacă am ajuns într-adevăr, printr-un efort al imaginației, să mă așez în locul omului barăcii, doar prin ochii acestuia voi ajunge să consider demersul prin care m-am plasat o dată pentru totdeauna în categoria privilegiaților, care știu ce sînt și pentru ce trăiesc. Altfel spus, prin acțiunea conjugată a imaginației și a reflecției, am putut opera o schimbare care acționează nu doar asupra obiectului, ci și asupra subiectului însuși, asupra subiectului care întreabă.

Dar în această nouă perspectivă, plecînd de la această nouă subiectivitate, modul meu de a considera ca și date propriile mele condiții de existență apare ca o simplă necuviință. Cu alte cuvinte, am „decolat“ din aceste condi-

ții pe care le consideram, spontan, ca de la sine, iar consecința acestei decolări este că dintr-o dată nici eu nu mai știu cine sînt. Să observăm pe deasupra – și această remarcă este foarte importantă – că, în punctul în care am ajuns, întrebarea *Cine sunt eu?* s-a adîncit pînă la a-l viza chiar pe cel care o pune. Cine sînt eu, eu care mă întreb pe mine însumi? Să nu mi se spună că prin aceasta mă afund într-o regresie infinită. Această regresie ar fi zadarnică, ea nu ar schimba cu nimic întrebarea esențială.

Dar poate că ar fi cazul, plecînd de aici, să ne reîntoarcem, să ne îndreptăm spre trecut, pe scurt, să ne întrebăm cum s-a creat, din punct de vedere istoric, situația care declanșează această întrebare și propria-i reduplicare. Am putea deci, în acest stadiu al reflecției, să ne întrebăm în urma căror evenimente istorice au putut să se producă transferurile de populație sau deportările masive ce au dus la apariția omului barăcii. Eu n-aș insista asupra acestui aspect pur istoric al problemei. Dar ceea ce putem remarca fără nici un dubiu este că în secolul al XIX-lea a avut loc o conjuncție a naționalismului, pe de o parte, și a revoluției industriale, pe de altă parte, ale căror efecte în plan uman au fost dintre cele mai nefaste. Căci chiar nu putem spune că naționalismul a putut face mai suportabilă povara industriei sau a mașinii, ba dimpotrivă.

Dar, în realitate, nu ne putem opri aici. Ar trebui, pe de o parte, să căutăm în ce mod naționalismul și industrialismul s-au dezvoltat împreună și, pe de altă parte, ce consecințe au avut acestea pentru imaginea pe care omul și-a făcut-o despre sine și despre lumea în care își are rădăcinile.

Nu putem sub nici o formă contesta în special faptul că naționalismul, sub forma sa modernă și postrevoluționară, este produsul unei ideologii care se dezvoltă în secolul al XVIII-lea și se combină, în condiții foarte greu de precizat, cu un preromantism ale cărui origini par a se situa la Rousseau. Abandonată propriei sale căderi, această ideologie a condus mai degrabă la un cosmopolitism al

rațiunii. Naționalismul ieșit din Revoluția franceză s-a edificat, într-o mare măsură, pe ruina comunităților de bază care au persistat pînă la sfîrșitul Vechiului Regim, dar pe care individualismul filosofiei Luminilor le-a destrămat. Nu putem nega, în altă ordine de idei, că a existat o conexiune strînsă între acest fapt general și devitalizarea religiei, produsă în aceeași epocă. Revoluția industrială însă, cel puțin în prima parte a secolului al XIX-lea, trebuia să contribuie la agravarea considerabilă a acestei tendințe, sub influența de altfel, în mare parte, a unui liberalism care, pe plan economic, o știm prea bine, trebuia să genereze consecințele cele mai inumane, individul fiind redus la o condiție din ce în ce mai fărîmițată, la adăpostul unui optimism ce ne apare azi ca o culme a ipocriziei. Este însă remarcabil că marxismul însuși, în ciuda diferenței sau chiar a opoziției postulatelor, a contribuit la prelungirea erorii liberale, nefăcînd aproape nimic pentru a instaura puterea persoanei. Ca și liberalismul, el rămîne în cele din urmă tributar spiritului abstract și tocmai prin aceasta se deosebește așa de profund de socialismul proudhonian care, dimpotrivă, rămîne profund fidel concretului.

Iată doar cîteva repere, de altfel indispensabile. Ar trebui încă, în plus, bineînțeles, să arătăm cum a fost cu puțință ceea ce marele istoric Ferero numea războaiele cu alură dezlănțuită; aceste războaie trebuiau, din rațiuni evidente, să contribuie la slăbirea și mai mult a sensului demnității personale și să deschidă calea, într-un mod cu totul paradoxal, unui tip de socializare care, în mod cert, nu a avut nimic de-a face cu ideile generoase ce i-au animat pe primii reformatori socialiști de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Esențialul însă se află altundeva sau, mai exact, trebuie căutat pe un plan care nu este cel al derulării vizibile a evenimentelor. Aș îndrăzni să spun, în ce mă privește, că procesul care a dus la omul barăcii și la anxioasa interogație

în jurul căreia gravitează toate aceste reflecții este o veritabilă cangrenă, al cărui principiu este de ordin metafizic.

Într-o manieră generală, am spune, se pare că omul, dacă avem în vedere evoluția istorică și sociologică așa cum s-a desfășurat ea în ultimele două secole, a pierdut referința sa divină: el încetează să se confrunte cu un Dumnezeu a cărui creatură și imagine este. Moartea lui Dumnezeu, în sensul exact pe care Nietzsche l-a dat acestor cuvinte, nu ar fi oare la originea faptului că omul a devenit pentru el însuși o întrebare fără răspuns?

Se cuvine, desigur, să precizăm aici, atît cît se poate, ceea ce trebuie să înțelegem prin expresia „moartea lui Dumnezeu“. Am putut observa că aceasta se găsește deja într-o scriere de tinerețe a lui Hegel, într-un context însă ce nu ne permite să-i atribuim sensul precis pe care îl va avea la autorul lui *Zarathustra*. Trebuie să ne referim mai ales la textul celebru din *Știința veselă* și la dezvoltarea acestuia în *Zarathustra**.

„Nu ați auzit vorbindu-se de acest nebun care aprinde un felinar în plină zi și aleargă în piața publică strigînd fără încetare: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!»». Cum însă aici se aflau mulți din cei care nu credeau în Dumnezeu, strigătul său provocă un hohot de rîs. S-a rătăcit precum un copil? zice unul. Se ascunde? Îi este teamă de noi? E dus cu pluta? A emigrat? Astfel strigau și rîdeau, într-un talmeș-balmeș, aceștia. Nebunul topăia printre ei și îi străpungea cu privirea. «Unde s-a dus Dumnezeu? striga, am să vă spun. *Noi l-am ucis...* Voi și cu mine! Noi, noi toți sîntem asasinii lui! Dar cum am înfăptuit asta? Cum am putut să golim marea? Cine ne-a dat un burete pentru a șterge întreg orizontul? Ce am făcut noi cînd am desfăcut lanțul care lega acest pămînt de soare? Unde merge ea acum? Unde mergem noi, noi înșine?

* La cele două scrieri, *Știința veselă* (1881-1887) și *Așa grăit-a Zarathustra* (1883-1885), Nietzsche a lucrat practic în paralel. (N. trad.) (Ș. M.)

Depart de toți sorii? Nu cădem oare fără încetare? Înainte, înapoi, de o parte, în toate părțile? Mai există oare un sus și un jos? Nu rătăcim oare, ca printr-un neant infinit? Nu este oare mai frig? Nu apar mereu nopțile, din ce în ce mai multe nopți? Nu trebuie oare încă de dimineață să aprindem lămpile? Nu auzim oare încă nimic din zgomotul pe care îl fac groparii ce-l înmormântează pe Dumnezeu? Nu simțim încă nimic din descompunerea divină?... ziii înșiși, de asemenea, se descompun! Dumnezeu este mort! Dumnezeu rămîne mort! Și noi sîntem cei care l-am ucis! Cum ne vom consola, noi, ucigași între ucigași! Ceea ce lumea a avut mai sacru și mai puternic pînă astăzi a sîngerat sub cuțitul nostru... cine ne va curăți de acest sînge? Ce apă ar putea să ne spele? Ce ispășiri, ce joc sacru vom fi forțați să inventăm? Grandoarea acestui act este prea mare pentru noi. Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a fi, pur și simplu, demni de aceasta? Nu a existat nicicînd acțiune mai grandioasă și, oricare ar fi ei, cei care vor putea să se nască după noi vor aparține, grație acesteia, unei istorii mai glorioase decît a fost, pînă acum, vreo istorie.» (§ 125).

În cartea a V-a, scrisă patru ani mai tîrziu, în 1886, Nietzsche se exprimă astfel:

„Cel mai mare dintre evenimentele recente – moartea lui Dumnezeu, faptul că, altfel spus, credința în Dumnezeu creștin a fost despuiață de credibilitatea sa – începe deja să-și arunce primele umbre asupra Europei... La modul general, putem spune că evenimentul este mult prea mare, prea îndepărtat, prea dincolo de înțelegerile mulțimii pentru ca să avem dreptul de a considera că *noutatea* acestui fapt ar fi atins spiritele, pentru ca să avem dreptul de a gîndi, cu atît mai mult, că mulți oameni și-ar da precis seama de ceea ce s-a întîmplat și de tot ceea ce se va năruia acum, faptul că este distrusă această credință ce constituia baza, sprijinul, solul hrănitor al acestor lucruri: întreaga morală europeană, între altele. Trebuie de

acum să ne așteptăm la o lungă suită, la o lungă abundență a demolărilor, a distrugerilor, a ruinelor și a bulversărilor: cine ar putea să ghicească într-atât toate acestea încă de pe acum, pentru a face să se înțeleagă această enormă logică, să devină profetul acestor imense terori, al acestor imense tenebre, al acestei eclipse de soare pe care, fără îndoială, pământul nu a cunoscut-o încă nicicând?” (§ 343).

Nu putem accentua prea mult semnificația sau dimensiunea existențială a formulelor nietzscheene. Vreau să spun prin asta că ele au o rezonanță neîndoielnic personală, dar nu exclusiv subiectivă. Este un fapt cert că în tinerețea sa Nietzsche a fost credincios, că în acea perioadă Dumnezeu a fost viu pentru el, la fel de adevărat este însă că, mai apoi, s-a îndepărtat oarecum de el. Poate că nu s-a greșit evidențiindu-se analogia între ceea ce s-a întâmplat aici și evoluția tragică a raporturilor dintre Nietzsche și Wagner. Este însă cu totul revelator că Nietzsche nu s-a limitat la a vedea în aceasta un eveniment al vieții sale personale: această eclipsă, pe care el o consideră ca fiind definitivă, are pentru el valabilitate universală și, în acest sens, putem vorbi în mod legitim de profetismul lui Nietzsche.

Dar asta nu este totul, Nietzsche, am văzut, nu se limitează la a spune „Dumnezeu este mort”, în sensul în care Pascal, reamintind un pasaj din Plutarh, afirma: „Marele Pan este mort”. Afirmatia nietzscheeană este infinit mai tragică, declarând că noi înșine l-am ucis pe Dumnezeu și chiar și numai acest lucru ne poate face să înțelegem îndeajuns spaima sfântă cu care Nietzsche se exprimă aici. Jean-Paul Sartre, în culmea gloriei sale, cu ocazia primirii sale de către jurnaliști la Geneva, imediat după Eliberare*, le declara răspicat: „Domnilor, Dumnezeu este mort”. Cum să nu vedem că accentul existențial

* Debutul acestei acțiuni, cunoscută sub numele de *Libération*, a avut loc odată cu debarcarea trupelor aliate în Normandia, în 6 iunie 1944. (N. trad.) (S. M.)

este aici, fără nici un dubiu, absolut diferit, deoarece teama sacră a dispărut, fiind înlocuită de satisfacția unui om ce pretinde să-și instaureze doctrina pe ruinele a ceva în care niciodată nu a crezut? Cu toate acestea, putem spune că deja la Nietzsche afirmarea morții lui Dumnezeu prezintă un caracter preliminar, în sensul că acest eveniment tragic pregătește venirea supraomului, care nu este posibilă decât pornind din actul prin care omul înfruntă moartea lui Dumnezeu și se recunoaște responsabil, într-un anumit fel, de acest fapt.

Heidegger, în *Holzwege*, în studiul consacrat morții lui Dumnezeu la Nietzsche, reamintește că odată cu conștientizarea morții lui Dumnezeu începe și conștientizarea transevaluării radicale a valorilor, considerate până atunci ca fiind cele mai înalte. Omul însuși pășește, din acest moment, într-o istorie diferită și mai înaltă, fiindcă voința de putere este aici resimțită și recunoscută ca principiu al oricărei poziționări a valorilor. De altfel, tocmai prin aceasta, și nu putem să insistăm asupra acestui punct suficient de mult, Nietzsche pretinde să depășească nihilismul la care am fi, dimpotrivă, reduși sau condamnați, dacă am ține seama de moartea lui Dumnezeu, dacă ne-am situa în această constatare tragică, dacă am face din aceasta chiar un fel de plăcere perversă, în loc de a înțelege că acest fapt nu poate fi decât un punct de plecare, un fel de trambulină pentru un salt miraculos, pentru elanul creator fără de care supraomul, supraumanitatea este de neconceput.

Prin urmare, nu înțelegem în întregime intenția profundă a lui Nietzsche dacă nu punem pe primul plan la el voința de a depăși nihilismul. Pentru el, această voință este legată de descompunerea creștinismului și poate, într-un mod mai general, a gândirii idealiste. Cum a remarcat foarte bine Jaspers*, pentru Nietzsche nihilismul provine

*Karl Jaspers (1883-1969), filosof german, specialist pentru început în psihiatrie, orientat apoi spre metafizică, afirmând, între altele, originalitatea ireductibilă a subiectului uman. Principalele scrieri: *Filosofia* (1932), *Filosofia existenței* (1938). (n. trad.) (Ș.M.)

din interpretarea morală. „Creștinismul a creat o lume de iluzii al cărei neadevăr este în sfârșit recunoscut, grație instinctelor de adevăr suscitade chiar de către el însuși, și aceasta într-o așa măsură că în prezent nu ne-a mai rămas nimic. Deoarece în creștinism tot ceea ce avea consistență și valoare era simulare, din momentul în care aceasta din urmă a fost recunoscută, viața se afundă într-un neant, într-un mod pe care omul nu l-a cunoscut niciodată. Acum a sosit timpul când trebuie să plătim pentru a fi fost creștini vreme de două milenii. Nu mai avem asupra noastră greutatea apăsătoare ce ne făcea să trăim, într-o vreme în care nu știm ce avem de făcut... Acum totul este în întregime fals“ (*Opere complete*, Editions Naumann, XV, p. 160. Citat de Jaspers, în *Nietzsche*, p. 248 din traducerea franceză).

Pentru Nietzsche, nihilismul vine din ceea ce am pretins să aplicăm lumii, în mod absolut, categoriile de sens și de totalitate. Este evident că, după ce am presupus în orice eveniment o totalitate și o organizare în așa fel încât binele întregului ar presupune devotamentul individului, ne-am dat în sfârșit seama că nu există deloc o totalitate a întregului. Ideea de valoare nu ar putea în acest caz să supraviețuiască dispariției Totului, care i-ar conferi un caracter infinit. Astfel, Nietzsche va putea spune în *Voința de putere*: „Nihilistul este omul care despre o lume care este așa cum este crede că aceasta nu trebuie să fie, iar despre o lume ce este așa cum ar trebui să fie crede că aceasta nu este: din acest moment, realitatea empirică nu are sens“ (XVI, p. 84).

În mod clar însă, supraomul nu este un exemplu particular al speciei umane, la care facultățile omului comun ar fi în mod deliberat accentuate; acesta nici nu este o specie de om, ci unul care s-ar ivi doar prin punerea în practică a filosofiei nietzscheene: este omul nou în plenitudinea sa și a cărei umanitate constă în faptul că în el voința de putere devine determinantă în raport cu realitatea.

Ar fi trebuit, desigur, să arătăm aici că voința de putere, considerată ca esența interioară a ființei, caută să realizeze pe un plan superior ceea ce există deja în viață, în măsura în care aceasta este ceea ce trebuie întotdeauna să se depășească pe sine. Găsim aici ideea însăși a depășirii, care este fundamentală. Astfel încât ființa, care este voință de putere, domină viața ca pe ceva pe care este gata să-l abandoneze în favoarea ființei adevărate. În atare condiții – chiar dacă expresiile de care se folosește Nietzsche foarte des sînt, din păcate, de natură a favoriza aceste contrasensuri – este, fără nici o îndoială, o gravă eroare a interpreta voința de putere într-un sens pur biologic. Dar trebuie să admitem că ceea ce doctrina cîștigă prin asta în profunzime, în aceeași măsură pierde din claritatea sa. În ceea ce mă privește, aș înclina să cred că Nietzsche, foarte puternic influențat într-o anumită perioadă a vieții sale de gîndirea naturaliştilor și, în particular, de cea a lui Darwin, a ajuns să se folosească de un limbaj, de un bagaj noțional împrumutat la origine din Schopenhauer și ulterior din științele vieții, pentru a traduce o intenție profundă, foarte greu reductibilă la ceea ce acest limbaj putea vehicula în mod real. Această nepotrivire a trebuit de altfel să atragă după sine, din punct de vedere istoric, consecințe dezastruoase, deoarece teoreticienii contemporani ai rasismului și ai nazismului, care în realitate se situează la antipozii gîndirii nietzscheene, n-ar fi trebuit sub nici o formă să se reclame din aceasta, prin reproducerea unei formule sau alteia care, separată de context, putea să pară a justifica acțiunile monstruoase știute.

În aceste condiții, ne putem gîndi că, pînă la un punct, Heidegger are dreptate, mai cu seamă în ultima sa carte*, să pretindă că gîndirea nietzscheeană este centrată pe o metafizică, pe o ontologie pe care, la drept vorbind, nu a explicat-o.

Toate aceste probleme prezintă în structura lor, din punct de vedere filosofic, o importanță fundamentală. Pe

* *Was heisst Denken?*, Niemeyer-Tübingen, 1954. (N. aut.)

terenul pe care m-am plasat însă eu, ceea ce se cuvine să recunoaștem, de fapt, este că credința în venirea supra-omului, așa cum a fost exprimată în *Zarathustra*, a rămas un dat aproape exclusiv nietzschean: și aceasta, de vreme ce afirmația morții lui Dumnezeu a găsit la o infinitate de spirite o rezonanță tragică și oarecum definitivă. Ar fi momentul să reflectăm mai îndelung asupra rațiunilor pentru care s-a întâmplat astfel, ca și asupra motivelor pentru care ideea eternei reîntoarceri, ce prezenta pentru Nietzsche în perioada scrierii lui *Zarathustra* o valoare atât de importantă, nu constituie pentru noi decât un element, cum nu se poate mai semnificativ desigur, al tematicii sale personale.

Atât doar că, fapt pe care îl vom remarca mai cu seamă aici, transevaluarea anunțată și pretinsă de Nietzsche nu numai că n-a fost realizată, dar ea ne apare azi într-atât de irealizabilă precum o reformă monetară pe care ar pretinde să o realizeze un individ de unul singur, fie el și genial. Lucrul cel mai grav însă este că am putut vedea cum se dezvoltă sub ochii noștri o caricatură hidoasă a chiar acestei transevaluări, caricatură despre care putem să afirmăm, fără teama de a greși, că ar fi fost pentru autorul lui *Zarathustra* un obiect de indignare și de oroare. Pentru a fi convinși de aceasta, este suficient să ne referim, de pildă, la admirabilul capitol al IX-lea din *Dincolo de Bine și de Rău*, intitulat *Cine este nobil*, în special paragrafele 250 și 251 ce au ca obiect evreii.

Din acest moment, opera lui Nietzsche ne apare ca fiind atinsă de un veritabil semn al contradicției, astfel încât aceasta poate să se prezinte simultan ca infinit periculoasă și infinit salutară, iar această ambivalență, mult mai manifestă aici decât, de pildă, la Dostoievski, corespunde, neîndoielnic, unei trăsături generale, profund caracteristice timpului nostru.

Nu este nimic în destinul personal al lui Nietzsche care să nu poată fi considerat ca semnificativ, ca simptomatic,

deși trebuie să fim aici extrem de prudenți și de circumspecți. Dar, în fine, pare foarte dificil, când privim gândirea lui Nietzsche din perspectiva naufragiului său final, să ne mărginim la a lua seamă de acest lucru, în sens medical, printr-o tară psihologică sau o leziune, oricare ar fi fost aceasta. Nu este vorba, bineînțeles, de a nega medicului dreptul de a proceda la tipul său de investigație, ba chiar de explicație, fapt ce-i este specific: dar în prezența unui mare spirit, care a contribuit, mai mult decât oricare în timpul său, la reînnoirea orizontului spiritual, apare în noi o exigență superioară de inteligibilitate, față de care răspunsurile științei nu pot oferi nici o satisfacție cu adevărat. Cum să nu fim înclinați de a vedea în nebunia lui Nietzsche manifestarea fatală și tragică a unui spirit al disproporției* care se asociază, într-o oarecare măsură, încă de pe-acum profetismului lui *Zarathustra* și chiar conceperii supraomului? La urma urmei, era poate imposibil ca acela care a îndrăznit să se prezinte ca propovăduitor al supraomului să nu revendice și pentru el câteva atribute ale supraumanității, iar sub povara acestei revendicări nu era oare normal ca un fragil organism uman să sfârșească în definitiv prin a ceda?

Oricum ar sta lucrurile, mi se pare destul de clar că în acest moment mai cu seamă diagnosticul nietzschean și, de asemenea, pronosticul său (în măsura în care îl putem disocia de profetismul propriu-zis) este ceea ce poate și trebuie să fie reținut.

Ceea ce s-a produs aproape sub ochii noștri este o uriașă devalorizare, în mai multe privințe comparabilă cu cea care a avut loc în atâtea țări pe plan monetar. Această devalorizare poate fi interpretată în diferite moduri, în funcție

* Gabriel Marcel utilizează expresia *esprit de démesure*, care de fapt corespunde anticului *hybris*.

În consecință, Marcel privește destinul lui Nietzsche prin prisma unei adevărate dramaturgii aplicate. De altfel, relația între nebunie și *hybris* nu era necunoscută nici în contextul gândirii antice. (n. trad.) (F. B.)

de accentul pus pe faptul că unele valori nu mai sînt sub nici o formă recunoscute sau, la fel de bine, în funcție de felul în care acestea se pulverizează, mai exact, dau naștere evaluărilor anarhice și incoerente.

În atare condiții, este într-un totu de înțeles că mulți filosofi ajung la concluzia că Eul este cel care creează valorile, deși acestea sînt dotate cu o realitate independentă. E necesar să adăugăm că Eul despre care este vorba aici trebuie înțeles într-un sens empiric: ne aflăm la antipozii gîndirii unui Fichte*, care rămîne în mod riguros un universalist – chiar dacă experiența a demonstrat că gîndirea sa era susceptibilă de a aluneca periculos pe panta naționalismului, ba chiar a imperialismului. Astăzi însă în filosofii existențialiste nimic asemănător nu este de conceput. Acestea riscă, mai degrabă, să sfîrșească în anarhie sau, și mai mult, pentru a evita să se afunde aici, ele vor tinde spre a încheia compromisurile cele mai hazardate, cu doctrine venind dinspre Hegel, și, de preferință, cu marxismul.

În realitate, tocmai în planul valorilor, fapt înțeles cu profunzime de Nietzsche, putem cel mai bine sesiza ceea ce semnifică moartea lui Dumnezeu. În măsura în care acesta se identifică cu întreaga ordine suprasensibilă – aș adăuga, în măsura în care el se organizează în jurul unei prezențe inefabile – va deveni pentru noi imposibil, de pildă, să vorbim despre Bine în termeni absoluți, Binele va apărea inseparabil de o decizie existențială ce se realizează în anumite condiții determinate.

Dar, din ceea ce am afirmat mai înainte, reiese că gîndirea se află aici confruntată cu o dilemă păguboasă: într-o primă ipoteză, noi sîntem reduși la ceea ce am numit o pulverizare, o atomizare incompatibilă cu intenția sau cu

* Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filosof german, adept al *idealismului subiectiv* și al *doctrinei libertății* (spirituale și morale), prin gîndirea sa anticipîndu-l pe Kant și anunțîndu-l pe Hegel. Principalele opere: *Teoria științei* (1794), *Fundamente ale dreptului natural* (1796), *Doctrina moravurilor* (1798), *Statul comercial închis* (1800). (N. trad.) (Ș.M.)

exigența implicată în chiar ideea de bine, această atomizare nu poate de altfel să nu dea naștere la o stare conflictuală, căreia doar victoria îi poate pune capăt – de altfel, cu totul provizoriu, căci victoria provoacă resentimentul învinșilor și pregătește în acest mod răsturnarea, la rîndu-i provizorie, a ceea ce nu era decît o situație de fapt. Este evident însă că, din punct de vedere al istoriei, chiar și al sociologiei, această idee a unui bine atomizat sau pulverizat nu poate fi apărută, binele nedefinindu-se niciodată decît în raport cu un grup, cu o colectivitate. Prin asta, problema se complică și mai mult și vedem cum apare cealaltă latură a dilemei, societatea fiind în acest context substituită eului. Dar nici pe această cale precisă nu putem spera să scăpăm de un relativism ruinător. Or, istoria, dacă o examinăm cu o suficientă profunzime, ne învață că o conștiință individuală, atîta timp cît este, desigur, purtătoare de valori universale, poate să se ridice împotriva colectivității și să îi opună o justiție veritabilă, adică afirmată ca veritabilă, justiției pretinse și mincinoase pe care societatea tinde să o impună. Este clar însă că întreaga problemă constă în faptul de a ști în ce condiții putem conferi un sens și o valoare unei asemenea opoziții. Sociologul, rămas singur cu resursele sale, va fi constrîns ori să constate pur și simplu adevărul acestor distincții, ori să declare că acest individ care se numește Socrate sau Christos nu este decît precursorul ce anticipează o ordine pe care se va instaura ulterior societatea. Nu este însă nimic aici care să poată fi privit, fie chiar și ca o schiță a unei soluții, căci ar rămîne să știm pe ce înțelegem să fondăm această ierarhie între ordinea specifică unei societăți zise primitive și cea a societății de mîine. Evident că pe o simplă distincție temporală, de dinainte și de după, nu putem fonda nimic care să semene cu o judecată de valoare. Nu putem ieși din această situație inextricabilă decît declarînd că individul profet este purtătorul unui anumit mesaj care traduce un adevăr transcendent. Cuvîntul „transcendent“

are aici o semnificație mai ales negativă, pe care este important să o punem în lumină. Vrem să spunem că valoarea despre care vorbim nu poate fi recunoscută sau aclamată decît printr-o privire ce nu se orientează după o axă pur temporală, după o linie ce leagă simplu un înainte și un după. Nu putem evita necesitatea de a introduce această dimensiune pe care o exprimă cît de cît cuvîntul „transcendent“, decît stabilind în principiu că evoluția este prin ea însăși un progres. Va trebui, totuși, să răspundem nu numai că aici este vorba de un postulat căruia experiența și istoria îi opun o dezmințire formală, fiindcă există decadențe, deteriorări incontestabile, dar și că, în consecință, vom fi fatalmente obligați să operăm o triere printre fenomenele sau evenimentele care se succed, pentru a recunoaște unde se situează acest progres. Cum ar putea fi făcut însă acest triaj, dacă nu printr-o recurgere la unul sau la mai multe criterii care sînt ele însele transcendente, în sensul pe care l-am definit? În consecință, se pare că nu mai este cale de mijloc: fie vom renunța la orice evaluare, pentru a ne închide într-un subiectivism radical, dar atunci nu va mai fi vorba de progres în nici un sens, fie vom menține o judecată de valoare, însă acest lucru nu va fi posibil decît făcînd să intervină cealaltă dimensiune!

Din chiar perspectiva aceasta ar trebui să fie reconsiderată situația de la care am plecat, cea a omului barăcii, ca și puterea de contaminare cu care am văzut că este, într-un mod aproape inevitabil, înzestrată.

Este foarte sigur – și am avut de altfel grijă să insist asupra acestui lucru – că omul, redus la o așa privațiune încît viața sa a devenit pentru el un non-sens, păstrează amintirea unei vieți diferite, care odinioară prezenta încă un caracter de plenitudine. Este vorba, în cazul acesta, de a ști ce apreciere putem formula asupra acestei alte vieți, asupra acestei alte lumi, plecînd dintr-o situație care este cea a unei ființe ce nu mai are nimic. E momentul să ne întrebăm dacă această experiență a néantului – căci chiar

aşa o putem denumi *grosso modo* – nu va măcina retrospectiv, în felul unui acid, amintirea acestui trecut fericit. Acest lucru poate părea la prima vedere absurd: deoarece, la urma urmei, s-ar putea spune că această amintire este ceea ce este şi n-ar trebui să poată fi afectată de prezent, oricare ar fi el. Dar există temerea că această obiecţie se fundamentează pe ideea, cu totul iluzorie, după care amintirea ar fi asimilabilă unei efigii într-un fel obiectivă, şi pe care noi am păstrat-o ca şi cum am păstra un album de fotografii în sertar. Amintirea însă este altceva, reprezintă un anumit mod de a retrăi o experienţă anterioară, am putea spune că este o experienţă de grad secund şi, dacă aşa stau lucrurile, contaminarea trecutului prin prezent devine posibilă şi poate inevitabilă. Cum se întâmplă deseori, şi de această dată imaginile împrumutate din teoria luminii sînt cele mai pregnante: această plenitudine ce caracteriza experienţa trecută riscă să apară acum într-o lumină care o prezintă ca derizorie. Acest fenomen este asemănător cu ceea ce i s-ar întâmpla unui om care, descoperind că soţia sa sau prietenul său tocmai l-a trădat, ar evoca intimitatea în care a trăit odinioară cu unul sau cu celălalt: în cazul acesta, va fi ca şi cum această intimitate, în care a crezut, s-ar acoperi brusc de grimase. Se va putea totuşi răspunde că este nedrept şi poate absurd de a face ca astfel să se repercuteze evenimentul ulterior asupra unui stadiu al vieţii care, luată în întregul ei, prezenta cîndva o valoare pozitivă. E vorba însă, la drept vorbind, de a şti dacă acest mod de fragmentare nu este refuzat de un ceva foarte profund în noi, acolo unde este vorba de fiinţe, de fiinţă. Acest lucru este valabil atît pentru exemplul particular luat ca punct de comparaţie, cît şi pentru situaţia generală pe care este centrată această întreagă cercetare. Ceea ce am numit eu intimitate nu se reduce la o simplă constatare a unei stări agreabile: ea comportă o aşteptare, o încredere într-un viitor ce ar veni să confirme şi, desigur, chiar să aprofundeze experienţa actuală. Or, tocmai a-

ceastă aşteptare a fost înşelată. De acum, intimitatea însăşi se prezintă ca şi cum ar fi fost mincinoasă.

Dar în realitate este aproape acelaşi lucru pentru cel care se credea întemeiat într-un anumit mod de existenţă, unde totul părea împlinit. Şi în acest caz, o oarecare încredere, poate implicită, poate nedesluşită, a fost trădată, nu însă prin cineva anume, ci prin ceva pe care nu ştim într-adevăr cum să-l numim şi care pare să fie chiar elementul în care existăm. Este de altfel evident că această prepoziţie *În* traduce într-un mod foarte inexact o relaţie infinit mai intimă şi cu totul comparabilă celei ce leagă fiinţa vie de atmosfera de care are nevoie pentru a respira, adică de un element care nu doar îl înconjoară, dar îl şi întrepătrunde. Or, acesta este elementul, aproape indefinibil, care dintr-o dată se prezintă ca o trădare; şi aceasta, cu atât mai mult, cu cât chiar în acest element omul şi-a pus încrederea, ea însăşi inexprimabilă, dar care părea să se confunde cu viaţa însăşi. Nu trebuie să ezităm însă să spunem că nihilismul, atât cât este trăit, adică atât cât nu se reduce la o simplă afirmaţie teoretică, se prezintă întotdeauna ca prelungirea sau dezvoltarea acestei descoperiri elementare despre care am putea spune, de asemenea, că este ceva precum o convulsie: această unitate pe care o credeam indisolubilă, între viaţă şi încrederea în viaţă, a fost o minciună; în consecinţă, acelaşi lucru se întâmplă cu valorile, deoarece am lăsat deja să se înţeleagă acest lucru, ele se organizau în jurul sentimentului inexprimabil al acestei unităţi.

Poate că s-ar cuveni, de altfel, să ne exprimăm aici cu mai multă rigoare şi să spunem că, atunci când valorile se lasă disociate de această afirmare centrală, chiar în acel moment ele se fragmentează şi, totodată, fiecare dintre ele pare a se devitaliza, pare a se reduce la propriul său schelet, adică, în cele din urmă, la ceva despre care recunoaştem că nu este decît o idee? Cu alte cuvinte, valoarea nu mai aderă la realitate, oricare ar fi adevărata natură a acesteia.

Ar trebui, deci, să vedem în nihilism limita unui proces de descompunere ce operează pornind din momentul în care, într-un fel sau altul, plenitudinea originală a experienței trăite s-a destrămat; și aici, ofilirea și moartea sînt cele la care va trebui să ne gîndim, deoarece prin asta vom găsi expresia cea mai vizibilă, cea mai semnificativă a acestui proces. În rest, ar mai rămîne să demonstrăm, într-o perspectivă nu foarte diferită de cea a lui Nietzsche, că multe soluții, multe paliere la care spiritul s-a oprit, în special în filosofii idealiste, sînt ca niște etape ale unui drum ce conduce la nihilism.

Se impune însă, chiar în acest loc, o observație a cărei importanță este fundamentală: un proces autentic spiritual nu poate fi, într-adevăr, asimilat altuia care se derulează în planul vieții organice, deoarece el pune în discuție libertatea: singură aceasta, doar ea este cea care intervine în chiar actul ce ar consta în a o nega.

Să reluăm exemplele noastre, și în primul rînd pe cel care ne-a servit pentru a ilustra exemplul unui bărbat trădat de soția sa ori de prietenul său. Dacă mă identific prin gîndire cu acest om, reflecția mea va putea să se orienteze astfel: este adevărat că, retrospectiv, ceea ce îmi apărea ca propria-mi fericire de atunci conține o speranță implicită, și este la fel de adevărat că această speranță a fost înșelată. Ar rezulta însă de aici că totul a fost o minciună în experiența care fusese atunci a mea? Nu pot afirma acest lucru decît printr-o liberă decizie, luată chiar în acest moment în care mă aflu, iar această decizie înțeleasă în sensul negării sau al neantului, ar putea să constituie întocmai un act de infidelitate și de ingraturitudine, deoarece aceasta vine să declare nul un dar, totuși, efectiv. Căci, oricum aș decide eu, adevărul n-ar sta, mai degrabă, în actul prin care aș recunoaște realitatea acestui dar, și chiar aș accentua această realitate, și nu situațiile, oricît de dureroase ar fi ele, în care mi-a fost răpit acest dar, adică în supunerea, în acest caz, care s-a produs la ființa pe care o iubeam. Faptul acesta se potrivește și mai exact în

cazul atît de frecvent cînd ne revoltăm împotriva destinului ce ne-a luat înapoi, prematur, o ființă dragă, lovind astfel, cu un fel de blestem retrospectiv, fericirea pe care această ființă ne-a dat-o. Prin asta, în modul cel mai distinct posibil, vedem că este în putința noastră să hotărîm în favoarea sau împotriva ființei; și, astfel, vrem să spunem că într-un caz afirmăm primordialitatea ființei, iar în celălalt caz pe cea a neantului.

Vom fi poate înclinați să subliniem, desigur, că această decizie presupusă nu constă decît în cuvinte, care nu schimbă nimic din substanța lucrurilor. Numai că acest lucru este fals: căci ceea ce contează nu sînt cuvintele, ci atitudinea interioară pentru care aceste cuvinte nu sînt decît semn sau simbol. Afirmînd prioritatea neantului, mă scufund în disperarea mea, mă închid în sine-mi; și, în măsura în care aceasta îmi este cu putință, îi afund pe ceilalți într-o astfel de închisoare, în loc să fie invers, dacă proclam că ceea ce trebuie să conteze înainte de toate este această participare ce mi-a fost îngăduită la cel mai bun dintre lucruri, fie și pentru un timp foarte scurt.

Dar, în acest din urmă caz, se poate produce ceva straniu și față de care nu aș ști să mă feresc îndeajuns. *Poate să se producă*, am spus, în fapt, din rațiuni evidente, nu poate fi vorba aici de o desfășurare fatală sau mecanică. Această participare la cel mai bun dintre lucruri poate să-mi apară ca și ceva despre care nu pot afirma, cu toată certitudinea, că este pur și simplu în trecut. Să notăm, în treacăt, această analogie atît de semnificativă între idee, despre care spuneam *că nu era decît o idee*, și un trecut despre care am spune că nu este decît trecut. Pot ajunge să descopăr că, din momentul în care îmi mărturisesc fidelitatea proclamînd-o, orice s-ar fi întîmplat după aceea, valoarea infinită a acestei participări, totul se întîmplat ca și cum un curent ce părea a fi întrerupt se restabilește, ca și cum un izvor ce părea sec ar începe din nou să curgă; ca și cum povara, ce îmi era și rămînea pentru mine atît de crudă, și-ar pierde caracterul definitiv, ca și

cum ceea ce am pierdut mi-ar fi într-un fel înapoiat. Voi fi tentat să exprim acest fapt spunând că, dacă reușesc să adopt atitudinea interioară corespunzătoare afirmării primatului ființei, îi voi oferi astfel șanse grației, adică mă pun în situația de a o primi, fără a avea bineînțeles pretenția de a o declanșa, ceea ce n-ar avea sens decât dacă ea ar fi o putere naturală sau fizică.

Să nu uităm totuși să remarcăm faptul că tot ceea ce tocmai am afirmat vizează ființa și nu valorile separate de ființă, valori despre care am spus că jalonează drumul ce duce spre nihilism.

Or, acest lucru ar putea să fie de cea mai mare importanță pentru problema ce nu a încetat să ne preocupe, de la bun început.

A spune că Eul creează valorile înseamnă a denatura în modul cel mai periculos un adevăr mult mai profund care vizează nu numai libertatea, dar și semnificația ce-i este imanentă, și aceasta în așa fel încât, dacă o dezgolin de ea, libertatea se transformă în propria-i caricatură, absurdă și plină de grimase.

Adevărul este, mai degrabă, că, dacă Eul intervine, o face ca un factor de descompunere a ființei considerate în plenitudinea ei sau, pentru a utiliza limbajul lui Simone Weil, ca și principiu de de-creație. Dacă Eul este la originea valorilor, este doar în măsura în care acestea, cum am arătat deja și cum foarte bine a spus-o Heidegger, corespund unei mai puțin-ființe (*un moins-être*), adică unei reducții operate asupra ființei. Această reducție este de altfel condiția prealabilă a unei acțiuni, oricare ar fi ea, în măsura în care aceasta din urmă presupune un proiect. Am putea spune că valoarea este precum orizontul pe care se detașează acest proiect, și chiar această acțiune. Mai mult, am putea spune că valoarea este interpretarea schematică pe care conștiința și-a dat-o sieși, a întreprinderii în care ea se înscrie aruncându-se în acțiune. Dar trebuie, în același timp, să recunoaștem, așa cum a înțeles André Gide la

începutul carierei sale, fără a merge însă pînă la capătul acestei constatări, că orice acțiune, în măsura în care este o alegere, constituie o mutilare, o injurie, am putea spune, făcută realului. Tragedia umană constă, pe de o parte, în faptul că fiecare dintre noi este condamnat la această mutilare, deoarece nu devenim noi înșine decît cu această condiție, dar totodată și în faptul că fiecare este obligat să răscumpere această greșală, dacă aceasta este o greșală, printr-un fel de acțiune compensatorie ce constă, în fond, în restaurarea unității la a cărei fărîmîtare a contribuit prin alegerea sa. Ne putem întreba dacă această valoare compensatorie nu ar oferi sensul său cel mai profund actului religios, în felul în care acesta se împlinește în rugăciune sau în reculegere, dar și, de asemenea, în cazul poetului sau al artistului. Formule la prima vedere foarte deconcertante, precum cea a lui Heidegger definind omul ca *păstorul ființei*, capătă în acest caz un sens profund. Aș vrea să încerc să o elucidiez puțin aici, fără a mă preocupa prea mult de a ști dacă gîndirea mea coincide într-un tot cu cea a filosofului german; m-aș limita de fapt la a adopta terminologia sa care este, de altfel, foarte dificil de transpus în limba noastră.

A spune că omul este păstorul ființei înseamnă a-i atribui acestuia o oarecare responsabilitate ontologică. Acest lucru însă nu ar avea, la drept vorbind, nici un sens, dacă ființa ar fi concepută ca înzestrată cu o existență în sine, ca și natura, cel puțin așa cum avem obiceiul de a o concepe. Pe de altă parte, nu ar putea fi vorba, pentru ca formula să aibă totuși un sens, de a reduce ființa la modalitățile subiectului gînditor, în maniera unui anumit idealism. Trebuie, prin urmare, să parcurgem un drum strîmt între două concepții opuse, dar care trebuie, și una și cealaltă, să fie lărgite. Dificultatea extremă a ultimei filosofii a lui Heidegger ține, cu siguranță, într-o mare măsură de faptul că el încearcă să navigheze astfel între cele două obstacole și am spune că limbajul îi refuză, în-

tr-un mod anume, serviciile sale. Acest lucru, de altfel, este cu atît mai paradoxal, cu cît nimeni nu a demonstrat mai convingător decît el faptul că există un soi de sfinţenie originală a limbajului. „Limbajul, scria în paginile de început din *Scrisoare despre umanism*, este o casă a fiinţei, este locul în care omul şi-a stabilit locuinţa sa. Gînditorul şi poetul sînt păzitorii acestei locuinţe.“ Trebuie însă, desigur, să adăugăm că limbajul nu a putut să-şi păstreze puritatea originală şi că tinde, sub ochii noştri, să se transforme într-un sistem de semne, a cărui valoare este pur şi simplu instrumentală şi tehnică. Aşa se explică efortul constant al filosofului german de a se apropia fie de poeţi precum Hölderlin, fie de filosofi presocratici, care erau totodată şi poeţi, precum Anaximandru, Parmenide sau Heraclit. Pericolul constă, de altminteri, în aceea că el procedează mult prea adeseori la o reconstrucţie arbitrară plecînd de la propriile sale intenţii, în loc de a se întreba asupra a ceea ce au vrut efectiv să spună aceşti gînditori. Totuşi, este dificil să nu-i dăm, teoretic, dreptate. Max Picard, la rîndul lui, distinge între limba vorbită şi specia de zgomot confuz nearticulat, *wartgeräusch*, la care aceasta se reduce la barbarii contemporani. Am putea spune că vorbirea este expusă unui dublu pericol, urmare a faptului că ea fie se algebrizează (în special prin abuzul de iniţiale şi prin vocabule obţinute prin juxtapunerea acestora, O.N.U., U.N.R.A. etc.), fie se degradează într-o delăsare ce seamănă cu o expectoraţie.

Problema reală ar fi de a şti care este relaţia între cuvînt, acolo unde acesta este pronunţat în adevărul său, în rigoarea sa, şi fiinţa ca atare. Ar trebui să reflectăm aici foarte profund asupra esenţei denumirii. La prima vedere, s-ar părea că aceasta constă, simplu, în alegerea unui semn convenţional, cu destinaţia de a servi ca substitut al lucrului desemnat. Evident, nu putem spune că acest lucru este fals, dar această interpretare exclusiv funcţională pare a scăpa totuşi esenţialul, în măsura în care, în mod cert,

acesta nu este funcționalizabil. Poate fi interesantă aici o referire la cazuri, din păcate din ce în ce mai frecvente, în care o ființă este desemnată printr-un număr de ordine: am în vedere, în acest sens, nu doar închisoarea, dar și spitalul, sau chiar un mare hotel. În toate aceste cazuri există eliminarea acestui reziduu non-funcționalizabil care este, dimpotrivă, într-un mod atât de misterios și atât de evident prezent, atunci când dai un nume unui copil ce tocmai s-a născut. Ceea ce este însă remarcabil e că gândirea noastră curentă tinde în așa fel să se miște în funcțional, încât întâmpină cea mai mare greutate în a se măsura cu acest nucleu intim al denumirii. Și totuși, este cert că ne aflăm aici la rădăcina comună a unei anumite magii și a oricărei poezii. Dacă, de altminteri, am putut afirma, odată cu Heidegger, că omul este păstorul ființei, este clar că această formulă nu poate fi nici ea interpretată într-un sens funcțional. Ar fi ultima absurditate să spunem că funcția omului este de a avea în grijă ființa ca și cum am păzi o turmă și, dacă am putut vorbi de responsabilități, aceasta implică un sens care este el însuși suprafuncțional, sensul în care eu sînt responsabil de propriii mei copii. Ne putem referi în acest caz la diferența subtilă care separă această responsabilitate de cea care revine doicii căreia i-am încredințat copiii. Dacă ne situăm pe terenul *funcției* ca atare, diferența aceasta nu poate fi perceptibilă, dar din punct de vedere spiritual ea este evidentă; și aceasta, în ceea ce copilul meu îmi este consubstanțial, ceea ce nu se întâmplă în cazul doicii. Experiența vieții contemporane ne arată, este adevărat, că totul e din ce în ce mai mult considerat din perspectiva categoriei funcției și, în acest fel, am putut vedea un oarecare politician reclamînd o remunerare pentru mama de familie. Faptul că absurditatea intrinsecă a unei atare propuneri poate să nu fie recunoscută imediat și în afara oricărei explicații, arată clar că sensul ființei este pe cale de dispariție.

Aceste diverse exemple se clarifică reciproc. Dacă revenim acum la problema desemnării, acolo unde ea vizează o ființă individuală, descoperim că ea nu poate fi în mod real înțeleasă într-un sens suprafuncțional decât ca un act de iubire. A alege un nume pentru copilul meu nu este deloc, în manieră exclusivă sau chiar esențială, realizarea unei anumite convenții: acest lucru reprezintă cu adevărat un mod de a-i conferi identitatea proprie și este ca și cum am pune o anumită pecete pe însuși actul paternității. Înțelegem astfel pe deplin de ce, de atîta vreme și în cele mai diverse țări, copilul a fost așezat, prin chiar numele ce i-a fost dat, sub protecția unui sfînt sau a unui strămoș. Identitatea sa pierdea, prin aceasta, orice caracter arbitrar sau pur și simplu formal. În sensul cel mai profund al cuvîntului, actul de a numi avea o valoare sau o dimensiune religioasă; era o sfințire*. Dar într-o lume în care sensul comuniunii universale este, în ciuda unor aparențe înșelătoare, pe cale de dispariție, numele va fi dat sub influența purei fantezii, ceea ce înseamnă, de fapt, a spune că și-a pierdut rezonanța sa supraindividuală. Vedem clar prin asta că desemnarea, metafizică în principiul său, poate degenera fie funcționalizîndu-se, fie reducîndu-se la expresia unui capriciu.

Aș fi tentat însă să mă întreb dacă astfel de observații nu proiectează o oarecare claritate asupra misterului limbii în general. Să nu ne hazardăm în a formula o ipoteză oarecare asupra originii acesteia; să ne mulțumim a nota că problema originii pare din ce în ce mai obscură, că ea se

* Gabriel Marcel utilizează termenul de *consécration*, care în franceză denotă ritul liturgic prin care punem în serviciul lui Dumnezeu o persoană, un lucru care, prin acest fapt, intră în categoria sacralului. În teologia romano-catolică, *consecratio* este acțiunea prin care preotul schimbă pîinea și vinul în trupul și sîngele lui Isus Christos. În gîndirea teologică a Antichității, *consecratio* este noțiunea latină pentru *apotheosis*, zeificare, îndumnezeire.

Fără îndoială, Gabriel Marcel are în vedere și sensul antic al acestui cuvînt. (n. trad.) (F.B.)

confundă cu cea a apariției ființei umane, unii vor spune cu cea a *umanizării* (*l'hominisation*), însă, oricum ar sta lucrurile, pseudo-explicațiile naturaliste revelează aici radicala lor insuficiență. Ceea ce este important este mai degrabă de a conștientiza cucerirea limbajului, așa cum operează aceasta la orice copil: este clar că, în principiu, acest lucru nu se poate efectua decît în căldura unui cămin și că, pe de altă parte, nu are loc decît într-un fel de vrajă continuă în contact cu lucrurile. În schimb, concepem cu prea multă ușurință ceea ce devine limbajul la o ființă care nu este iubită, care trăiește în mijlocul deșeurilor umane și riscă să devină ea însăși o ființă de rebut. Astfel apare, în același timp la modul direct și *a contrario*, raportul atît de intim, pe care abia îl putem percepe, între ecluziunea limbajului și condițiile, umane sau nu, în care această ecluziune se realizează. Umane sau nu, adică pătrunse sau nu de dragoste. Pe măsură ce învață să vorbească, acolo unde aceste condiții sînt pozitive, copilul participă la un fel de recreare a lumii. Dar, am avut ocazia de nenumărate ori să o repetăm, a crea nu înseamnă niciodată a produce: nu ne vom angaja în absurditățile idealismului subiectiv. Atîta timp cît copilul recrează lumea, faptul se întîmplă într-un sens mult mai intim și, de altfel, mai greu de exprimat, în măsura în care lumea devine pentru el un acasă. În realitate, este vorba aici de o dublă încorporare: căci putem spune, în același timp, că acest copil consideră lumea din ce în ce mai mult ca pe o prelungire a propriului său corp, dar și că ajunge prin aceasta să se considere el însuși, într-un anumit mod, precum corpul unei lumi ce ar constitui sufletul său, și aici ar trebui să încercăm să înțelegem oficiul misterios pe care îl împlinește reveria în dezvoltarea copilului.

Începem poate să întrevădem, la modul confuz, cum aceste gânduri, dificile și totuși, în același timp, atît de aproape de ceea ce este mai intim și mai înflăcărat într-o experiență în formare, ne permit să ne orientăm în raport cu întrebarea inițial pusă, cea care apărea la omul barăcii.

Această întrebare se prezintă, la urma urmei, în corespondență cu situația limită a unei ființe plasate în condiții într-atât de dezumanizante, încât propria sa umanitate îi apare ca detașată de ea însăși, ca și cum ar pluti, ca într-un vis în care aproape că nu mai credem, dar care, cu toate acestea, trezește în suflet o invincibilă nostalgie. Adevărul este că omul barăcii e victima unei crime fără nume, dar care este atroce mai ales prin faptul că ea nu mai este imputabilă cuiva anume. Regăsim aici, desigur, temele tratate profetic de Kafka în romanele și în povestirile sale. Ceea ce trebuie însă să susținem este faptul că anonimatul în crimă nu suprimă crima, ci îi denunță doar caracterul metafizic. Cea mai gravă eroare pe care o putem face ar consta în faptul de a crede că un astfel de anonimat este semnul unei necesități istorice, în numele căreia crima ar putea sau ar trebui să fie absolvită. Or, în acest caz, intelectualul de azi este expus unei tentații ce trebuie denunțată fără cruțare de către filosof. Există riscul de a se stabili un fel de convergență dintre cele mai periculoase între o filosofie a istoriei de esență marxistă și un existențialism centrat pe neant sau pe neantizarea ce definește condiția umană, începând cu actul, în sine ininteligibil și injustificabil, prin care omul ar fi fost aruncat în lume (*Geworfenheit*). Să reamintim ceea ce Sartre spune despre realitatea umană (*Ființă și Neant*, p. 516): „Pentru realitatea umană, a fi înseamnă a se alege pe sine: nimic din ceea ce poate să primească sau să accepte nu-i vine din afară, nici din interior. Ea este în întregime abandonată, fără nici un fel de sprijin, intolerabilei necesități de a deveni ființă până în cel mai mic detaliu. În felul acesta, libertatea nu înseamnă un a fi: ea este un a fi al omului, adică neantul său în a fi“.

Aceasta este chiar perspectiva din care Sartre, în finalul vastei sale opere (p. 721), va declara faptul că trebuie să renunțăm la spiritul de seriozitate „care, va afirma el, are dubla caracteristică de a considera valorile ca și date trans-

cendente, independente de subiectivitatea umană, și de a transfera caracterul «dezirabil» al structurii ontologice a lucrurilor la simpla lor constituție materială. Pentru spiritul de seriozitate, pâinea, de pildă, este într-adevăr dezirabilă, pentru că trebuie să trăim (valoare înscrisă pe cerul inteligibil) și pentru că aceasta este hrănitoare... Omul caută ființa orbește, ascunzînd liberul proiect care este această căutare, și din întîmplare este așteptat de către sarcini importante, așezate în drumul său. Obiectele sînt exigențe mute, iar el nu este nimic în sine decît supunerea pasivă la aceste exigențe“.

Dar ce este opus aici spiritului de seriozitate, dacă nu o exaltare a libertății umane, pornind de la afirmarea unui vid absolut, care este precum o contrapondere a sa?

În mod logic, o asemenea poziție implică un anarhism absolut, căci este imposibil de a vedea pe ce principii am putea reășeza o ierarhie a valorilor sau a modurilor de expresie a libertății. Cum să instaurăm această ierarhie fără a sacrifica din nou spiritul de seriozitate? Este totuși un fapt, care merită să rețină în mod special atenția, că după publicarea *Ființei și Neantului*, în 1943, și în ciuda criticii foarte pertinente la care autorul însuși a supus ceva mai tîrziu materialismul dialectic, Sartre nu a încetat, de fapt, să se apropie de marxiști și, fără a se afilia încă partidului comunist, să se împotrivescă oricărui anticomunism, oricare ar fi acesta. Această evoluție, care în mod logic trebuie să pară întrutotul nejustificabilă, se explică, într-un fel plauzibil, din punctul de vedere al unei psihanalize existențiale ce dezvăluie intențiile profunde, proiectul inițial al autorului. Nu trebuie să ne ferim deloc să recunoaștem că spiritul de seriozitate pe care îl atacă autorul *Ființei și Neantului* se confundă, pentru el, într-o anumită manieră și de altfel întrutotul arbitrar, cu spiritul burghez, ca și cum o anumită clasă socială ar deține monopolul idealismului împotriva căruia el se dezlănțuie. Să nu omitem a remarca, în plus, că aici, ca de altfel în aproape toate ca-

zurile, cuvîntul idealism este destul de înşelător, căci este vorba, în fapt, de credinţa în realitatea intrinsecă a valorilor, astfel încît acest idealism ar putea la fel de bine să fie numit realism: dar un realism, destul de diferit, nu este el oare implicat, la fel de bine, şi în marxism? Observăm cu greu cum acesta s-ar putea, într-un mod oarecare, să se identifice cu filosofia libertăţii de tip sartrian. Dacă există aici un numitor comun, acesta este ateismul şi ne putem întreba dacă acest lucru nu este, cel puţin în parte, motivul pentru care marxismul exercită asupra lui Sartre o atare forţă de atracţie.

Cîteva concluzii cred că pot fi desprinse din reflecţiile de mai sus, cu condiţia ca acestea să fie considerate în întregul lor.

Prima şi poate cea mai importantă ar putea fi formulată astfel:

Nu este în putinţa noastră, mai mult, nu stă în posibilităţile noastre faptul de a ne întoarce spre stadiul istoric în care omul putea să se înfăţişeze sieşi precum un dat evident. Şi acest caracter strict problematic, pe care omul este de-acum încolo obligat să şi-l asume, trece dincolo de chestiunile specifice puse în perspectiva disciplinelor specializate, precum paleontologia, biologia, chiar şi antropologia ştiinţifică. Tare aş fi tentat să mă exprim aici în acelaşi fel în care am făcut-o referindu-mă la domeniul tehnic: este o iluzie, afirmam, să ne imaginăm că omul, îngrozit de consecinţele pe care le poate naşte dezvoltarea tehnicii, ar trebui să-şi interzică folosirea puterilor cărora el le-a recunoscut caracterul redutabil. Tehnica este ceva pe care, de acum încolo, este obligat să-l suporte, să şi-l asume cu riscul de a se nega pe el însuşi. Acest lucru nu este o povară pe care o poate da deoparte pentru a-şi uşura mersul. La fel se întâmplă, într-un plan de altfel foarte diferit, în ceea ce priveşte problema angoasantă care i se impune de îndată ce a încetat să se pună de acord cu el însuşi. S-ar putea însă, la urma urmei, ca în aceasta să constea sensul profund al

descoperirii, mai precis spus al conștientizării nietzscheene. Poate că nu este lipsit de justete să gândim că ceea ce este mort, ceea ce este perimat reprezintă un anumit fel de a-l concepe fie pe Dumnezeu însuși, fie, mai clar, modul determinat de relația ce mă unește cu acest Dumnezeu la care, ca om, mă refer. Modul de relație, am spus; nu înțeleg însă prin aceasta orice relație, orice referință, oricare ar fi ea.

Căci o a doua concluzie, la care pare să fi ajuns într-adevăr cercetarea noastră, este că omul – pornind din momentul în care începe să se considere pe el însuși ca absolut, adică, mai exact, să se elibereze de orice relație, de orice referință la un altul decât el însuși – nu poate, în ultimă analiză, decât să se distrugă sau, ceea ce de altfel înseamnă același lucru la urma urmei, să sfârșească într-o idolatrie ce are drept obiect o abstracție precum clasa socială sau rasa, cu alte cuvinte ceva incomparabil inferior față de chiar ceea ce el vroia să se elibereze.

Dar, prin aceasta se pare că se deschide în fața noastră un demers anevoios vizînd condițiile în care această raportare a omului la un altul decât propria-i persoană, la un ceva mai important decât sinea sa, și care poate fi menținută, fără ca prin acest lucru gândirea să recadă în erorile de care, prin reflecție, a încercat de secole să se elibereze. Nu voi putea, în cele ce urmează, decât să mă limitez la cîteva indicații căroră le cunosc insuficiența, dar care însă ne-ar permite cel puțin să întrezărim ce direcție ar trebui să urmeze o filosofie destul de îndrăzneată pentru a nu se lăsa intimidată de nici una dintre dogmaticile care se înfruntă astăzi, atît din partea ateismului, cît și din partea unei teologii încă tributare categoriilor tradiționale. Și mă întreb, nu fără uimire, dacă această direcție nu trebuie căutată, totuși, în prelungirea nu doar a lui Platon, ci și a lui Kant, cu condiția, desigur, mai ales în ceea ce-l privește pe Kant, de a lăsa deoparte litera doctrinei – și am aici în vedere formalismul sub toate aspectele sale, în special aspectul etic.

Pentru a ajunge numaidecît la ceea ce mi se pare a fi esențial, am impresia că ar trebui să terminăm cu ideea

unui Dumnezeu Cauză, a unui dumnezeu concentrînd în sine întreaga cauzalitate sau, mai mult, într-un limbaj mai riguros, cu orice întrebuintare teologică a noțiunii de cauzalitate. Și aceasta, cu atît mai mult, cu cît, aici, Kant ne-a indicat drumul fără a ajunge poate nici el însuși pînă la capătul descoperirii sale. Este posibil, aș spune pentru a reînnoda firul argumentației mele, ca Dumnezeuul căruia Nietzsche i-a anunțat într-adevăr moartea să fi fost dumnezeul tradiției aristotelo-tomiste, dumnezeul ca prim motor. Dar, pe această linie a gîndirii, ce înseamnă faptul că omul a devenit, o dată pentru totdeauna, o întrebare pentru el însuși? Să vedem, mai întîi, ceea ce nu semnifică acest lucru. Am spus-o deja, ar fi contrar oricărei rațiuni să-i conferi omului ceva din ceea ce seamănă aseității*, faptului de a fi propria-i cauză, ceea ce reprezintă o pură absurditate. Acest lucru ne arată mai degrabă că, dacă pretindem a face din ideea de cauză o întrebuintare transcendentă, vom ajunge la un impas sau, ceea ce înseamnă același lucru, ne vom pierde într-un labirint. Cuvintele „întrebuintare transcendentă” au aici un sens dintre cele mai precise: ele semnifică întrebuintarea care depășește domeniul instrumentalității propriu-zise, adică acela în care omul își exercită măiestria sau cel puțin oricare alt domeniu conceput, arbitrar sau nu, ca analog celui dintîi. Dar omul, principiu al instrumentelor, nu poate, fără îndoială, să se gîndească pe sine ca produs al unei acțiuni instrumentale transcendente. Dacă el constituie o întrebare pentru sine, aceasta este poate, înainte de orice, în măsura în care lui îi revine faptul de a recunoaște că el este cel care, în calitate de agent, se află în centrul oricărei reprezentări cauzale. Există într-adevăr temerea că ideea de cauzalitate, oricît efort au depus filosofi moderni pentru a o spiritualiza, pentru a o dezlega, pentru a o detașa de ancorele sale primitive, este inseparabilă de existența unei ființe înzestrate cu puteri instrumentale: ea este, în definitiv, bio-teleologică.

* Aseitatea (lat. *aseitas*) este un atribut al divinității. (N. trad.) (F.B.)

Din acest punct de vedere însă, punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuși se prezintă sub un aspect nou. Se cuvine, pentru a ne convinge de acest lucru, să procedăm la interiorizarea, adică la transpunerea în planul reflecției, a unei probleme pe care inițial am fost tentați să o formulăm într-un limbaj obiectiv. În măsura în care mă raportez la mine însumi ca la un lucru, nu mă pot lipsi de faptul de a efectua o cercetare asupra determinismelor care concură la producerea acestui lucru. Dar filosofii idealști, începînd cu Kant, au fost de acord în a arăta că eu nu pot, fără a trăda, să mă identific cu acest lucru sau chiar cu oricare alt lucru. Și cu acest punct trebuie să fie de acord chiar și o filosofie a cărei orientare este diferită. Aceasta va trebui doar să se ferească de o altă eroare, cea căreia i-a căzut pradă în general idealismul și care constă în faptul de a trata ca absolut acest eu despre care am stabilit, în prealabil, că nu poate fi asimilat unui lucru și, care, în consecință, nu se poate preta unui tip de demers sau de cercetare ce vizează lucrurile.

Dar, se va spune, a refuza să tratezi subiectul individual ca pe un absolut nu înseamnă oare, în mod inevitabil, a-l integra unui sistem nou, care ar fi la rîndul său oarecum zeificat sau, cel puțin, pentru care Dumnezeu însuși ar constitui centrul? Tocmai aici se situează punctul crucial al întregului nostru demers: în măsura în care mă consider pe mine însumi ca întrebare, trebuie să refuz această soluție ce nu poate fi decît iluzorie, fără să recad, pentru aceasta, în eroarea unui idealism subiectiv. Invocarea sau rugăciunea, care constituie singura relație vie a sufletului cu Dumnezeu, nu este într-adevăr posibilă, nu-și poate găsi locul autentic decît pe strîmtul drum ce separă aceste erori, fiecare dintre ele trebuind, din punct de vedere religios, să fie judecată ca nefastă*: una ducînd spre un fatalism ce ruinează libertatea, cealaltă spre solipsism sau spre delir.

Cu toate acestea, ne vom întreba, desigur: rugăciunea mea nu se adresează oare, în mod esențial, celui pe care îl

* În franceză: *mortelle*. Erorile acestea *mortale* se concretizează în păcatele mortale ale teologiei creștine. Gabriel Marcel folosește cu acest sens adjectivul *mortelle*. (N. trad.) (F.B.)

numesc creatorul meu? Trebuie însă, fără îndoială, să răspundem că vom avea de făcut o distincție indispensabilă între actul de a crea și actul de a produce. A te gândi ca și produs înseamnă, din nou, a te gândi ca și lucru. Gîndirea creștină cea mai profundă a susținut întotdeauna că Dumnezeu m-a creat liber: acest lucru nu este însă adevărat decît în măsura în care el și-a atribuit lui însuși o limită a puterii sale de producere. Și tocmai asupra acestei limitări – și nu asupra acestei puteri – trebuie să-mi fixez privirea, începînd din momentul în care îmi concentrez atenția asupra ființei mele și asupra condițiilor metafizice ale posibilității sale. Însă, dacă nu mă înșală cuvintele, va trebui să recunosc faptul că nu concep aici nimic pozitiv, orice concepție pozitivă implicînd, neîndoielnic, o tentativă de reproducere imaginativă. În realitate, eu mă limitez la a circumscrie un fel de spațiu sau de vid în care descopăr sau în care decid că am ființa mea. Pentru acest vid, nu cunoașterii mele îi revine sarcina de a-l umple, ci mai degrabă acțiunii mele, celei pe care eu o numesc viața mea. În același fel în care o anumită calitate a atmosferei este impusă pentru ca respirația să fie posibilă – iar dacă nu respir, eu mor – la fel discernem în acest caz elementul spiritual fără de care existența noastră se neagă pe sine. Numai că, într-o anumită măsură, comparația este înșelătoare, căci atmosfera este totuși definibilă la modul obiectiv, ea rămîne dată ca accesibilă, dacă nu simțurilor noastre, cel puțin instrumentelor care vin să acopere lacunele experienței sensibile. În cazul ce ne interesează, dimpotrivă, orice determinație obiectivă trebuie privită ca imposibilă sau ca distrugîndu-se pe ea însăși, iar poziția noastră fundamentală are drept consecință faptul că acest lucru trebuie să existe ca atare.

Este de altfel prea limpede că acești termeni de spațiu și de vid nu trebuie luați *à la lettre*. Totul se petrece, în definitiv, ca și cum, printr-o operație căreia noi nu putem decît să-i presimțim finalitatea, însă deloc, sub nici o formă,

nu putem să-i concepem natura, o putere superioară și fără nici o măsură comună cu ceea ce sîntem noi, printr-o limitare voluntară și parțială în ea însăși, ar fi alocat fiecărei ființe vii locul său de dezvoltare proprie. Să nu uităm totuși, aici, să amintim că un asemenea mod de a prezenta lucrurile este în întregime neadecvat, în măsura în care acesta pare să implice ideea cu totul spațială a unui teritoriu ce ar fi repartizat unui număr oarecare de beneficiari, adică, în fond, ideea unui cadastru. Am putea afirma că evoluția conștiinței religioase, ca de altfel a reflecției filosofice, constă tocmai în a se elibera în mod progresiv de această reprezentare și de a se orienta, pe diferite planuri, înspre afirmarea cî totul spirituală conform căreia fiecare dintre noi trebuie să se recunoască sau să se regăsească în toți ceilalți, fără a pierde nimic prin asta din ceea ce constituie originalitatea sa intimă*.

Oricum, noi trebuie, desigur fără a-i putea da o reprezentare, oricare ar fi aceasta, să concepem ceva aidoma unui loc în care să devină posibilă întîlnirea libertății și a harului (*la grâce*)**. Într-o asemenea perspectivă, ideea de har trebuie să fie judecată ca fundamentală și voi fi chiar tentat să afirm că doar plecînd de la aceasta, oricît de neîndemînatic ar fi, noi putem să ne ridicăm spre afirmarea, nu voi spune a existenței, dar a prezenței lui Dumnezeu. Atît doar că dificultatea aproape insurmontabilă de care ne izbim vine din faptul că, dacă nu ne mulțumim cu determinații prea abstracte și uneori verbale, care l-au satisfăcut atît de des pe teolog în trecut, sîntem, în mod aproape inevitabil, expuși tentației de a naturaliza harul, adică de a-l interpreta ca pe un supliment de forță ce ar

* În pasajul acesta regăsim ideea intersubiectivității, una din ideile cheie ale gîndirii marceliene. (N. trad.) (F.B.)

** Gabriel Marcel folosește termenul *la grâce*.

Teologia harului (lat. *gratia*, har) este unul din capitolele cele mai dificile ale dogmaticii catolice romane.

La apogeul carierei sale filosofice, Gabriel Marcel s-a apropiat foarte mult de pozițiile teologiei ortodoxe în această privință. (N. trad.) (F.B.)

enana dintr-un nu prea se știe care centru misterios căruia i-ar fi asimilată puterea sau voința divină. Dacă trebuie să ne arătăm riguroși, așa cum am afirmat, în refuzul obiectivării, aceasta înseamnă că pentru a salva ceea ce putem numi sfințenia însăși a lui Dumnezeu trebuie într-adevăr să ne interzicem orice reprezentare de acest fel. Fără îndoială, asupra unui asemenea subiect filosofia și teologia, ele însele, nu pot decît, și una și cealaltă, să se bîlbîie, teologia prezentînd, în raport cu filosofia, avantajul de a se referi direct la dovezile pe care Dumnezeu le-a dăruit despre el însuși în Revelație. Putem admite însă, pe de altă parte, că pînă într-o perioadă relativ recentă teologia a împrumutat cît se poate de des bagajul său conceptual unor filosofii care, în principiul lor, nu s-au armonizat nicidecum cu exigențele conștiinței religioase și care se găseau, de altfel, legate de o epistemologie și de o cosmologie depășite astăzi. Una din sarcinile cele mai importante ce pot fi trasate azi filosofiei constă, cu siguranță, în a recrea niște categorii care să se armonizeze mai direct cu chiar aceste exigențe; și cînd vorbesc aici de filosofie, evident, ontologia este cea la care mă gîndesc în primul rînd. Reiau aici ceea ce semnalam anterior: dacă putem într-un anumit sens, nu spun să ne facem o idee asupra harului, dar să ne orientăm spre ceea ce, în condițiile unei experiențe diferite de experiența noastră, ar deveni o asemenea idee, se pare fără doar și poate că acest lucru ar însemna a considera harul ca pe o revărsare de ființă (*un afflux d'être*). Dar, pentru ca aceste cuvinte să capete ele însele o semnificație concretă, trebuie, mă gîndesc, să recurgem la o metodă de apropiere concretă, pe care am încercat să o definesc acum mai bine de douăzeci de ani*. Aceste apropieri concrete se sîtuează în perspectiva a ceea ce eu am numit, din acel moment, „intersubiectivitate“.

* Este vorba de studiul *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, apărut în 1932. Cf. Gabriel Marcel, *A fi și a avea*. Trad. de Ciprian Mihali. Tabel cronologic de François Breda, Biblioteca Apostrof, Col. Filosofie contemporană, Cluj, 1997, p.11. (N.trad.)(F.B.)

Nu există poate nimeni, dincolo de orice deprindere, ba chiar de orice convingere religioasă precisă, care să nu fi putut realiza experiența directă a acestei revărsări de ființă ce poate emana, pentru fiecare dintre noi, dintr-o vorbă auzită, uneori chiar dintr-un surîs sau dintr-un gest. Ne aflăm în acest caz dincolo de orice psihologie, căci această vorbă sau acest gest sînt în mod esențial purtători a ceva de o natură aparte și care, cu siguranță, nu se lasă închis într-o formulă sau într-un concept. Ceea ce e semnificativ aici este faptul că acela care ne-a adresat această vorbă sau acest surîs ni se prezintă, fără să vrem sau chiar fără să avem cunoștință de aceasta, precum martorul unei anumite realități transcendente. Este clar, pe de altă parte, că această recunoaștere poate fi, în ceea ce ne privește, pe cît de nearticulată pe atît de posibilă și că această realitate transcendentă nu numai că nu poate să fie desemnată, dar, și mai mult, rămîne, cel mai adesea, în starea de fundal resimțit. Dacă am insistat de atîtea ori asupra acestui fapt al *întîlnirii*, considerată ca investită de o valoare spirituală imposibil de supraestimat, este pentru că acest fapt se situează exact în aceeași perspectivă, el este afectat de un indice ontologic, ceea ce înseamnă că nici o analiză psihologică nu poate să-i epuizeze semnificația.

Contrar unei tendințe ce prevalează în momentul actual la nenumărați filosofi, străini de orice experiență, aș spune chiar de orice preocupare religioasă, eu sînt convins că doar prin raportare la har libertatea umană poate fi definită în profunzime: și că, dacă aceasta este considerată în ea însăși, ea riscă foarte mult să se transforme în contrariul său sau chiar să se reducă la un fel de analog derizoriu și caricatural al atributelor de care, în prealabil, l-am dezbrăcat pe un Dumnezeu înțeles ca inexistent. Cu alte cuvinte, libertatea este, neîndoielnic, în mod esențial, consimțirea sau refuzul ce ne aparține în a-l resimți în raport cu harul, acest refuz putînd de altfel să se deghizeze permanent într-o neutralitate înșelătoare. Important este să

recunoaștem cel puțin că libertatea, nu mai mult decât harul, nu se lasă tradusă într-un limbaj de cauzalitate. În acest caz, există încă noi categorii ce trebuie instaurate, iar Bergson este cel care a deschis aici drumul.

S-ar putea părea că în dezvoltările ce au ocupat o mare parte a acestei conferințe m-am îndepărtat de ceea ce mi-am propus inițial. Cred, cu toate acestea, că acest lucru nu este de prisos, căci doar plecând de la punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuși sau de la ceea ce unii numesc gândirea interogativă*, doar din acest punct plecând, reflecția are șansa să progreseze în direcția pe care tocmai am semnalat-o. În acest spirit, de altfel în opoziție cu cei care au căutat într-un mod foarte artificial să mă integreze în ceea ce ei numesc existențialism, am declarat că termenul de neo-socratism mi s-a părut mult mai nimerit pentru parcursul, uneori poticnit, ce mi-a aparținut începând din momentul în care am început să gândesc prin mine însumi. Gândirea interogativă se opune, în ultimă analiză, la tot ceea ce se prezintă ca aserțiune sau, pentru a folosi un termen englez ce nu are echivalent în franceză, ca *statement*. Propriu pentru *statement* este de a fi sau de a se vrea fără replică, acesta prezintă un caracter de *finality* și acest fapt este valabil pentru o claviatură foarte întinsă de enunțuri, ce merge de la „doi și cu doi fac patru“, la o afirmație precum „Napoleon a murit în Sfânta Elena“, în ciuda diferențelor profunde de modalitate ce separă astfel de enunțuri. Vom arăta, pe de altă parte, fără dificultate, că un enunț, chiar și ipotetic, de genul: dacă este adevărat că A este B, atunci este adevărat, în același timp, că C este D, se prezintă la rîndul său ca un *statement*. Dar ceea ce am numit eu punerea sub semnul întrebării a omului prin el însuși prezintă acest caracter singular de a nu ajunge în

* Avînd ca origine maieutica socratică a lui Platon, gândirea interogativă (*la pensée interrogative*) propusă de Gabriel Marcel garantează suplețea și dinamismul cercetării filosofice. Denumirea aceasta revine de mai multe ori în opera filosofică și critică a lui Marcel. (N. trad.) (F.B.)

acest *into a possible statement*; sau poate că ar fi mai bine să spunem că această punere sub semnul întrebării este prezentă, în același timp, în orice *statement* vizînd originile, esența sau chiar destinul omului. Trebuie de altminteri, cred eu, să ne ferim cu grijă de a confunda o atare poziție cu agnosticismul ce a prevalat în secolul al XIX-lea, de pildă, la Spencer. În fapt, acest agnosticism, cel puțin în Anglia, mi se pare că a rămas tributار ideii dezvoltate de Hamilton după care cunoașterii, aceasta neputînd consta decît în faptul de a institui relații între niște elemente date, ființa absolută, care se află dincolo de orice relație, îi scapă cu necesitate cuprinderilor sale și îi rămîne, ca și prin definiție, incognoscibilă. Idealismul critic însă, și mai cu seamă cel hegelian, a arătat o dată pentru totdeauna că lucrul acesta implică o noțiune cu totul abstractă a ființei absolute, căreia este imposibil să i se confere o valoare ultimă. Linia mea de gîndire este absolut diferită. Punctul crucial mi se pare a fi următorul: o ființă, a cărei originalitate, cea mai profundă, constă poate nu doar în a-și pune întrebări asupra naturii lucrurilor, ci a se interoga asupra propriei sale esențe, se situează prin chiar acest fapt dincolo de toate răspunsurile inevitabil parțiale, la care această interogație poate să ajungă. În felul acesta este probabil absurd să așteptăm de la preistorie un răspuns complet și definitiv privind originile omului sau de la o cosmologie științifică, oricare ar fi ea, o soluție referitoare la problema naturii lui. Nu este vorba de altfel, nicidecum, de a contesta valoarea rezultatelor obținute de către disciplinele în domeniu. Trebuie doar să recunoaștem că, dacă știm din ce în ce mai multe lucruri despre om, noi sîntem poate din ce în ce mai puțin lămuriți asupra esenței lui: aș fi chiar pregătit să mă întreb dacă această profunzime a cunoașterilor parțiale nu este în cele din urmă orbitoare, vreau să spun că ea pare chiar să excludă posibilitatea acestui răspuns simplu și unic, adică, în cele din urmă, a acestei lumini spre care ceva din noi

aspiră la modul invincibil: dar ceea ce trebuie adăugat este că, din chiar faptul acestei dezvoltări sau a acestei proliferații a științei pozitive, legitimarea unei asemenea aspirații este cea spre care se tinde a fi pusă sub semnul întrebării. Va fi foarte puternică, în aceste condiții, tentația de menținere într-un pozitivism care va declara nu doar insolubile, ci chiar golate de sens aceste întrebări fundamentale referitoare la esența și destinul omului, la care știința nu poate oferi nici un răspuns. Această tentație poate fi și trebuie să fie învinsă prin însuși actul unei libertăți ce se recunoaște ca ireductibilă la toate datele cunoașterii pozitive. Survine aici însă o nouă tentație, a chiar orgoliului idealist, care instituie această libertate în absolut și ajunge, dacă nu la negarea voită a ființei, cel puțin la subțierea sa nelimitată. Îi aparține libertății, ajunse în punctul în care ea accede la cea mai înaltă conștiință de sine, faptul de a se elibera într-un fel de ea însăși, vreau să spun prin asta, de dispoziția sa perversă în a-și afirma propria-i autosuficiență; iar această eliberare nu este altceva decât actul de umilință prin care ea se sacrifică în fața harului.

Observăm astfel cum punerea în discuție a sinelui sau interogarea de sine se transmută, la limită, într-un apel care este, în fond, actul unic al conștiinței religioase și care nu va putea poate niciodată să se convertească decât în mod fictiv într-o afirmație sau într-un *statement*: este ceea ce permanent eu am numit invocare, această invocare a cărei formulă ar putea fi enunțată astfel: tu, cel care deții singur secretul a ceea ce eu sînt și a ceea ce eu sînt apt să devin.

De altminteri, poate că această ultimă translație* nu este, ea însăși, în ultimă analiză, decât opera harului, cu condiția de a accepta să i se deschidă acestuia cel care a simțit că se manifestă în el misterioasa sa lucrare.

* Termenul utilizat de Gabriel Marcel, *transmutation*, este larg răspîndit în textele de filosofie hermetică. Este una din noțiunile fundamentale ale acestei alchimii spirituale al cărei inițiat este Gabriel Marcel. (N. trad.) (F.B.)

Nu pot proceda mai bine, în final, decît citînd aceste cîteva rînduri luate dintr-o mărturisire admirabilă, publicată acum cîteva săptămîni de către un tînăr israelit, student în filosofie, care s-a convertit la catolicism și care a murit în infernul de la Auschwitz: „Mă privesc întocmai cum îmi apăream cîndva mie. Un copil periculos și himeric, iubitor de bine în intenție, dar fără vigoare cînd era vorba să lupt; corpul debil, inteligența (această inteligență cu care mă făleam atîta) extrem de diminuată. Temperamentul uzat. Ce pot eu, în realitate? Valoarea mea profesională ca student în filosofie este foarte slabă: mă aflu mult în spatele camarazilor mei, privind cunoștințele, practica în a vorbi și a compune, autoritatea necesară pentru a conduce o clasă... Ei bine, această ființă mizerabilă, care sînt, va fi, o simt foarte clar, justificată dacă eu fac din ea o jertfă. Ea este justificată chiar de pe acum, deoarece există ființe cărora le aduc o oarecare consolare. Însă, o, carne, nu te glorific. Eu nu vreau să fiu decît un slujitor.“*

* *Lettres de Jacques Lévy*, éd. André Borre, p. 152 (n. aut.)

Partea a doua

Neliņištea umană

I

Neliniște. Anxietate. Angoasă

Cel care caută a se recunoaște în spațiul pe care îl avem de parcurs în aceste discuții consacrate *neliniștii* și *angoasei*, trebuie să procedeze mai întâi la unele distincții terminologice, sfârșind prin a constata, de altminteri foarte repede, că acestea nu prezintă decît o valoare destul de relativă. Dacă ne vom referi la *Littré*,* vom nota că acesta a stabilit următoarea gradație între „neliniște“, anxietate și angoasă. „În neliniște, ni se spune, senzația fizică este cea care domină într-un mod aproape exclusiv, deși în limbajul curent cuvîntul are deseori un sens moral sau de ordin psihic. Cu toate acestea, nu vom găsi în neliniște senzația de constrîngere, de ceva care oprează. În angoasă, dimpotrivă, ar interveni o senzație de opresiune a epigastriului**, însoțită de o mare dificultate în a respira și de o tristețe excesivă. În schimb, doar în anxietate vom găsi o stare de tulburare și de agitație, cu un sentiment de jenă și de apăsare în regiunea precordială“.

După cum am spus, aceste distincții nu sînt însă literă de lege și îndeosebi caracterizarea neliniștii este discuta-

* Littré, Maximilien Paul Émile (1801-1881), medic, filosof și lexicograf francez, discipol al lui Auguste Comte. Opera sa principală este *Dictionnaire de la Langue française* (1863-1873), monument de erudiție cunoscut și sub numele de *Littré*. (n. trad.) (Ș.M.)

** partea superioară a abdomenului. (n. trad.) (Ș.M.)

bilă. În ce mă privește, mai degrabă aș contesta faptul că senzația fizică ar fi aici dominantă. Pe de altă parte, există o controversă asupra sensului respectiv, referitor la modul în care trebuie luați termenii de angoasă și anxietate. Brissaud, la sfârșitul secolului al XIX-lea, a încercat să introducă aici o distincție foarte precisă; după el, angoasa ar fi un fenomen fizic, iar anxietatea, dimpotrivă, un fenomen psihic; și, dacă acestea deseori coexistă, în anumite cazuri ele pot să se producă în mod separat. Angloasa, trebuie să fi spus el la al XII-lea Congres al Medicilor psihiatri și neurologi, „este o tulburare fizică definită printr-o senzație de constrângere, de sufocare; anxietatea este o tulburare psihică, tradusă printr-un sentiment de insecuritate indefinibilă“. Această distincție astfel formulată a trebuit să fie reluată de numeroși psihiatri francezi. Ea a fost însă și contestată în acești ultimi ani, în mod just cred eu, în special de Juliette Boutonier, în cartea sa, *Angoasa*. Ceea ce putem noi să spunem este că anxiosul are reacții mult mai vii decât angosatul. El își frământă mâinile, e disperat, e turmentat, în vreme ce angoasa este „durerea ce nu poate plînge“. Anxiosul, mai combativ, se zbate împotriva nenorocirii sau a pericolului, angosatul e copleșit de emoția ce-l paralizează. Anxietatea este înveninată de incertitudine: cînd știm, printr-un scurt mesaj, că una dintre persoanele cele mai apropiate se află în pericol de moarte, că nu putem ști nimic în plus și că obstacole insurmontabile ne împiedică să alergăm la căpătîiul său, cînd trebuie să așteptăm zile întregi pentru a descoperi și a concretiza un mijloc de a merge lîngă această persoană, atunci anxietate este ceea ce devine viața noastră (*Loc. cit.*, p. 30, 31). Să evocăm, de pildă, situațiile personale atroce pe care le-a multiplicat sub Ocupație* linia de demarcare.

Îmi este clar că anxietatea, astfel descrisă și ilustrată, nu poate fi sub nici o formă separată de neliniște. Pe mă-

* Perioada în care o parte a Franței a fost ocupată de armatele germane, 1940-1945. (n. trad.) (§.M.)

sură ce aceasta din urmă se conturează și se intensifică, pe măsură ce menghina se strânge, ea tinde să devină anxietate.

Vom fi întemeiați să observăm în continuare că, în perspectiva filosofiei existențiale, pe de o parte, și a psihanalizei, pe de altă parte, termenul de angoasă a fost luat într-o accepție din ce în ce mai profundă, din ce în ce mai fundamentală. Să spunem, de la bun început, odată cu Juliette Boutonier, că în angoasă nu doar corpul, ci mai cu seamă spiritul pare a fi mai imobil decât în cazul anxietății. Nu ne gândim la nimic precis, trăim angoasa într-un grad mai mare decât cel în care o gândim, în timp ce gândim anxietatea în aceeași măsură în care o trăim. Comparația între angoasă și vertij este aici foarte instructivă. Dacă veți considera omul pradă vertijului pe o strîmtă cărare abruptă, acolo unde l-a imobilizat angoasa, nu îl veți mai vedea agitîndu-se, nici frămîntîndu-și mîinile. Nu vi-l veți imagina nici o clipă explicîndu-vă natura vertijului său. În timp ce anxiosul caută să iasă din anxietatea sa făcînd ceva, fie și vorbind cu el însuși, angoasatul nu mai poate face nimic altceva decât să încremenească în propria-i angoasă, fiind într-un fel paralizat de ea. Această ultimă observație este foarte importantă. S-a remarcat pe bună dreptate, și vom reveni asupra acestui fapt mai tîrziu, că în cazul vertijului, ca și în angoasă, nu există într-adevăr o alternativă în fața căreia să te sîtuezi: eu singur sînt persoana căreia i se oferă și totodată cea care oferă alternativa. Sînt însăși această alternativă, ea nu există decât prin mine și în mine. Sînt prea întrepătruns de angoasă pentru a avea fie și doar iluzia că o domin. Eu sînt, deci, această unitate sfîrtecă, fapt posibil, fiindcă unde există sfîrtecă, acolo există, din această cauză, și ambivalență. Acest termen atît de utilizat astăzi, în multe cazuri fără noimă, a fost introdus de psihiatrul Bleuler.

Cum de nu se vede însă că, punînd accentul pe această trăsătură, dăm din nou peste neliniște care, cel puțin pînă în momentul cînd atinge o oarecare profunzime, devine sfîrtecătoare.

În ce mă privește, sînt înclinat să-i dau întru totul dreptate psihiatrului spaniol Lopez Ibor, atunci cînd, în *Angoasa vitală*, declară că pentru el angoasa și neliniștea constituie unul și același fenomen. Trebuie doar să recunoaștem, în cele ce urmează, că este mai potrivit să distingem între direcții și orientări diverse, astfel încît neliniștea, de exemplu, să poată fi ea însăși considerată cînd paralizantă, sterilizantă chiar, cînd, dimpotrivă, fecundă și într-un fel creatoare.

Interesul propriu-zis filosofic – și nu exclusiv psihologic – ce completează discuția noastră este, fără îndoială, legat de această ambiguitate, de această – ar trebui poate să spunem – ambivalență, ce caracterizează neliniștea. Cum se face oare că, urmărind această cale piezișă pe care o adoptăm pentru a o analiza, ea poate să apară ca un obstacol sau, dimpotrivă, ca un stimulent? Această dublă posibilitate nu-și poate avea principiul său decît în situația metafizică specifică a omului. Ea nu este, de altfel, și va trebui să insistăm asupra acestui punct, separabilă de o incertitudine ce vizează valorile și care își găsește o ilustrare în viața cotidiană, pe scara colectivităților și nu a indivizilor luați separat. Este clar, într-adevăr, că tradiționalismul social sau religios va fi permanent îndreptat spre a privi cu suspiciune neliniștea și că uneori va merge pînă la a o interpreta ca pe o marcă a spiritului luciferic. Într-o perspectivă diferită, însă, sîntem înclinați să salutăm neliniștea ca pe o condiție a oricărui progres, ba chiar a oricărei creații autentice. Este locul să ne întrebăm, referitor la filosofii existenței, ca și referitor la Gide, elogiator al neliniștii, între ce limite poate fi aceasta justificată sau chiar încurajată, chiar dacă, dincolo de aceste limite, ea riscă să degenereze într-un principiu distructiv. De altfel, nu vom proceda, se înțelege de la sine, la o atare determinare decît cu multă prudență și suplețe. Ca în aproape toate cazurile, acolo unde este vorba de lucruri spirituale nu putem, în fond, decît să ne limităm la a preciza direcții, foarte departe de a formula enunțuri dogmatice, care ar risca enorm să denatureze subtilele realități pe care înțelegem să le studiem.

Mai trebuie observat că această perspectivă, oricât ar fi de cuprinzătoare, este departe de a fi unică și că, din punctul de vedere al spiritualității sau, dacă vrem, al relației dintre sufletul credincios și Dumnezeu, ar fi cazul să ne întrebăm ce loc trebuie să-i rezervăm neliniștii. Nu este oare, aceasta, incompatibilă cu încrederea de neclintit a celui care se sprijină, fără teamă, fără gând ascuns, pe absoluta bunătate a creatorului? Nu voi califica acest lucru drept *chietism**, dar este clar că acesta a corespuns fără dubiu grijii de a proscrie tot ceea ce ar putea să tulbure sufletul credincios. Chietismul ca atare a dispărut sau, dacă a supraviețuit, este numai o dispoziție care trăiește în anumite suflete, fără însă a mai prinde un contur doctrinar. Dar aici subzistă încă o problemă de ordin permanent: aceea de a ști ce fel de neliniște este nu doar compatibilă cu credința autentică, ci, mai mult, una care, la drept vorbind, să nu degenereze într-un abandon aproape pasiv, unde sufletul riscă să amortească, foarte departe de a-și putea dezvolta sau actualiza virtuțile cele mai de preț.

Scopul meu general nu este, deci, să mă limitez la a enumera atitudinile ce au fost adoptate în fața acestei probleme de către anumite mari spirite: ambiția mea ar fi, profitînd de acest examen, să ajung la o atitudine în fața neliniștii contemporane. Căci ne putem îndoii că în vreo altă epocă din trecut frămîntarea ar fi fost mai generală și mai profundă.

* Cf. lat. *quietus*, liniștit.

Doctrină mistică fondată pe operele teologianului spaniol Molinos Miguel (1628-1696). În acest sistem, perfecțiunea creștină constă în iubirea de Dumnezeu și în inactivitatea sufletului.

Chietismul este răspîndit în Franța de Madame Guyon. La un moment dat, Fénelon (1651-1715) pare a fi un adept al acestei doctrine pe care a combătut-o Bossuet (1627-1704). (N. trad.) (F.B.)

II

Omul neliniștit ca propriul său călău

Există, se știe, o comedie a lui Terențiu care se intitulă *Călăul sinelui*. Or, am putea spune că aceste cuvinte reprezintă una din cele mai bune caracterizări posibile ale omului neliniștit. Utilizăm constant în viața curentă verbul „a se frământa“, fără să fim, de altfel, suficient de atenți la tot ceea ce implică aici forma pronominală; căci, „a se frământa“ înseamnă într-adevăr a fi propriul său torționar. În realitate, nimic nu este mai important decât a ne interoga asupra acestui paradox, adică a ne întreba cum se face că devenim în anumite cazuri – și aceasta în modul cel mai activ – propriul nostru dușman. Această posibilitate nu poate fi decât înrădăcinată profund în structura noastră.

Am insistat uneori asupra înrudirii dintre neliniște și îndoială. Trebuie însă observat în mod clar că îndoiala, luată în sine, nu este nicidecum neliniște. Ba poate chiar să prezinte un caracter euforic pentru scepticul care se instalează, confortabil, în scepticismul său. Îndoiala nu coincide într-adevăr cu neliniștea decât atunci când ea devine angoasantă, să spunem chiar chinuitoare, adică în cazul unei ființe care nu numai că se simte în această situație, în sens propriu, întemnițată, dar care face eforturi repetate pentru a ieși de aici, fiecare dintre tentativele sale contribuind, de fapt, la a fixa și mai strâns lanțurile sale.

Este clar că o asemenea dispoziție este legată de ceea ce psihologia contemporană numește introversiune, adică de faptul ca o ființă să fie întoarsă spre ea însăși și nu spre realitatea exterioară. Se poate spune, în principiu – introduc această rezervă, pentru că într-un asemenea domeniu există întotdeauna loc pentru excepții sau pentru anomalii – se poate spune că o ființă puternic angajată în acțiune este aproape imunizată împotriva neliniștii, în sensul în care tocmai am definit-o, și că, invers, lipsa acțiunii tinde să favorizeze neliniștea. Tot din acest motiv, insomnia contribuie atât de des la dezvoltarea a ceea ce numim gândurile negre. Totul se întâmplă la modul real, ca și cum gândurile angoasante ar profita, pentru a ni se impune, de ceea ce inacțiunea noastră le lasă câmp liber. Acesta nu este decât un mod oarecum mitologic de exprimare, căci, la urma urmei, aceste gânduri angoasante nu posedă o existență independentă de noi. Ele sînt, într-un fel, noi înșine, însă un noi înșine, de regulă, refulat prin necesitățile vieții. Normal, viața implică de fapt un întreg ansamblu de apeluri și de solicitări, cărora noi trebuie să le răspundem în modul cel mai precis. Ar trebui, de altminteri, să distingem între cazurile în care aceste răspunsuri se efectuează în mod automat și între cele în care trebuie să punem în joc o putere de inițiativă sau de invenție. Se poate afirma că, cu cît această putere se exercită mai mult, cu atît riscăm mai puțin să ne lăsăm alienați prin neliniște. Utilizez într-adins acest verb „a aliena“, pe care îl folosim rar în acest context. Dar trebuie să luăm în considerare accepțiunea sa etimologică riguroasă. A te aliena înseamnă a te înstrăina de tine însuși. Or, în mod efectiv omul neliniștit tinde să se îndepărteze chiar și de cei mai apropiați lui; între ei și el se creează o distanță din ce în ce mai de netrecut. Și, evident, vom discerne aici trecerea absolut insesizabilă a cazurilor așa-numite normale spre cazurile așa-numite patologice. Omul neliniștit, ca atare, devine aproape în mod inevitabil suspicios. Sigur, el se îndoiește

mai întâi de el însuși, dar această neîncredere față de sine nu poate să nu atragă, cu timpul, neîncrederea față de altul. Acest lucru este limpede mai cu seamă în cazul celui care se crede nedemn de a fi iubit. Cum să n-ajungă acesta să judece ca suspect tot ceea ce i se prezintă drept dovadă a unor sentimente pe care el nu crede că le poate inspira. Ne-am putea referi aici, ca o ilustrare foarte precisă a ceea ce tocmai am afirmat, la una din cele mai bune piese ale lui Henry Bernstein, vreau să spun la *Galeria Oglinzilor**.

Ar fi interesant să ne întrebăm, în această perspectivă, dacă neîncrederea față de altul nu este, de cele mai multe ori, legată de o anumită deficiență a siguranței interioare, fără, de altfel, ca această deficiență să fie în mod necesar conștientizată. S-ar cuveni, pe deasupra, să nuanțăm mai mult, în special ar trebui să ne ferim de a confunda lipsa de siguranță cu modestia sau cu umilința. Este posibil ca îndeobște această deficiență să poată fi interpretată ca un fel de fisură morală, urmînd unei traumatizări survenite cel mai adesea în copilărie. În această privință, nu vom fi niciodată îndeajuns de prudenți, îndeajuns de vigilenți atunci cînd, în prezența unui copil, ne vom lăsa duși în a formula asupra lui o judecată. Mulți dintre cei neliniștiți au fost, fără îndoială, la origine mortificați. Se înțelege de altfel de la sine că această mortificare n-a putut fi decît aparentă, mai ales acolo unde este vorba de un copil orgolios, care a avut grijă să-și ascundă rana cu atît mai mult, cu cît aceasta a fost mai atroce. În plus, este foarte posibil ca acest copil să nu fi fost, strict vorbind, conștient de umilirea care i-a fost aplicată. Voi nota însă aici – și această remarcă prezintă o perspectivă psihologică cu totul generală – că acest termen, conștiință, este în mod periculos ambiguu, iar această ambiguitate se repercutează în modul cel mai supărător asupra folosirii cuvintelor subconștient

* Henry Bernstein (1876-1953), dramaturg francez, este și autorul pieselor: *le Bercaïl* (1905), *la Rafale* (1905), *Elvire* (1940) (N. trad.) (Ș.M.)

și inconștient. Dacă spun că această umilire sau, în limbaj psihanalitic, această traumatizare a putut să nu fie conștientizată, vreau să spun că, de fapt, copilul a putut să nu-și zică: eu sînt umilit. Totul s-a putut petrece foarte bine în afară – să nu spunem în afara oricărei conștientizări, ci în afara conștiinței reflectate sau pur și simplu articulate.

Nu am analizat aici, bineînțeles, decît un aspect, de altfel foarte important, al psihologiei omului neliniștit. Chiar și cea mai simplă observație ne arată că neliniștea este susceptibilă de a iradia în direcțiile cele mai diverse. Omul gelos, de pildă, poate fi considerat ca un neliniștit; în anumite cazuri este același lucru și pentru avar, fără a se putea totuși spune că neliniștea ar fi la baza avariției. Mă gîndesc însă în acest cadru mai ales la neliniștea care ține de teama de a nu avea cele necesare. Asemenea exemple contribuie la a pune în lumină rolul pe care îl joacă, aproape invariabil, în cazul neliniștii, o anumită proliferare imaginativă, dar care se dezvoltă întotdeauna în aceeași direcție. Am putea, cred, fără a exagera, să comparăm această proliferare maladivă cu dezvoltarea histologică* anormală pe care o observăm în anumite afecțiuni, în special în afecțiunile canceroase. Se poate vedea aici în ce fel omul neliniștit poate fi deseori un obsedat și, în mod evident, și de această dată observăm într-o manieră distinctă trecerea de la normal la patologic. În plus, voi nota în treacăt faptul că ne aflăm aici în prezența unui anumit paradox. Căci, la urma urmei, am putea să fim pentru început tentați de a presupune că neliniștea este înainte de toate o lipsă de stabilitate. În ce fel însă un om instabil ar putea să devină un obsedat? Neîndoielnic, trebuie să răspundem că în acest caz, ca întotdeauna, realitatea psihologică este mult mai complexă și mai aluneceasă decît am fi tentați să o credem la prima vedere. În realitate, ar putea să existe oameni instabili care să nu fie neliniștiți, instabilitatea

* *histologie*: studiu al țesuturilor organismelor cu ajutorul microscopiei optice și electronice. (N. trad.) (Ș.M.)

fiind în acest caz legată de o anumită ușurință, cea pe care o întâlnim la ființele foarte superficiale. Dacă omul neliniștit poate fi considerat un instabil, acest lucru se întâmplă într-un sens cu totul deosebit și în măsura în care el este în căutarea unui echilibru care, cu toate acestea, îi repugnă. Regăsim deci încă o dată, în finalul acestei analize, contradicția interioară care subminează într-o oarecare măsură existența însăși a omului neliniștit.

Se cuvine, deci, să presupunem, în principiu, că nu există și nu poate exista o deosebire absolut categorică între omul neliniștit și cel anxios. Nu ar fi conform cu scopul general pe care îl urmăresc aici să consacru spații întinse unei psihopatologii propriu-zise. Totuși, poate fi util să reamintim, în treacăt, ce idee și-a făcut despre angoasă un maestru al psihopatologiei precum Pierre Janet*. Fidel metodei obiective care îi aparține, el se ambiționează să considere întotdeauna sentimentele, ele însele, ca și comportamente. „Angoasa, spune el, însoțește întotdeauna o reacție de eșec produsă față de un act oarecare și este mai mare sau mai mică, în funcție de importanța actului fixat prin reacția eșecului. Am dat o mare bătălie pentru apărarea pământului patriei, bătălia este pierdută. Sentimentul pe care-l încearcă soldatul, pe care-l încearcă orice om al țării, iată o profundă angoasă. Am pregătit un examen, ne-am realizat lucrările, aflăm însă că sîntem respinși: iată angoasa. Ne luptăm la căpătîiul unui copil bolnav, am încercat totul, dar moartea se apropie, noi sîntem angoasați“. Ne putem gândi însă, împreună cu Juliette Boutonier, că limbajului îi lipsește aici rigoarea și, de exemplu, candidatul respins resimte nu angoasa, ci tristețea, umilirea etc. Angloasa pare a nu interveni aici decît înaintea eșecului și atunci cînd acesta pare să se prefigureze ca o amenințare. Dacă facem apel la amintirile noastre de

* Pierre Janet (1859-1947), fiul filosofului spiritualist Paul Janet (1823-1899), a fost unul din promotorii psihologiei experimentale în Franța. (N. trad.) (F.B.)

candidați, ne vom reaminti acest fapt; cred' că am resimțit un sentiment de angoasă autentică atunci cînd, în timpul unei lucrări scrise privind o traducere sau o problemă de rezolvat, am constatat că timpul trecea, că momentul în care ar fi trebuit să înmînăm copiile se apropia, fără să fi reușit încă rezolvarea problemei sau a traducerii. Ceea ce este în acest caz cu totul caracteristic e rolul pe care-l joacă restrîngerea temporală simțită în crearea sentimentului de angoasă, cu iminența unui termen final înfricoșător. Cred că trebuie să atrag atenția în mod special asupra acestui punct. Căci nicăieri, după părerea mea, angoasa nu se prezintă mai clăr în ceea ce are ea mai specific. Dar observăm, de asemenea, că angoasa nu mai este, la drept vorbind, neliniște sau, dacă vrem, aceasta este ca o stare limită spre care tinde neliniștea atunci cînd trece din starea difuză la ceea ce am putea numi starea profundă.

Vom lăsa, cu aceasta, deoparte interpretarea propriu-zis psihanalitică și mai ales ideea întru totul contestabilă după care angoasa ar începe la individ odată cu traumatismul nașterii, acesta din urmă corespunzînd unei rupturi a situației biologice de echilibru în care se găsea fetusul. Oricît de ingenioasă ar fi, această idee prezintă un caracter aproape mitologic, ea este dincolo de orice verificare posibilă. Nu mă gîndesc, în ce mă privește, că trebuie să ținem cont de acest lucru atunci cînd încercăm să înțelegem în ce constă neliniștea și angoasa.

III

Neliniștea condamnată de către înțelepți

Am încercat să arăt mai întâi că omul neliniștit poate fi definit ca și „călău al propriului eu” și este îndeajuns de evident că, privită din această perspectivă, neliniștea nu poate apărea altfel decât ca un rău. Nu vom fi, ca atare, surprinși ca înțelepții să o condamne la unison. Am putea chiar să spunem că obiectivul principal al înțelepciunii – așa cum a fost definită aceasta în toate timpurile – constă, la urma urmei, în a exorciza neliniștea. Fapt de înțeles din capul locului, deoarece înțeleptul este preocupat, înainte de toate, să realizeze pentru el însuși un echilibru spiritual pe cât posibil stabil și abia după aceea să-și pună discipolii în măsura de a accede, la rîndul lor, la acest echilibru. Termenul de ataraxie, care este de origine greacă, desemnează precis această absență a frământării, a agitației interioare pe care Epicur, de exemplu, o considera drept ideal spre care orice ființă rațională trebuie să tindă. În această perspectivă, ca și în cea specifică stoicilor, despre care voi vorbi imediat, neliniștea este invariabil legată de o stare pasională de care înțeleptul vrea să ne vindece. În realitate, cunoașterea este cea care va avea fericita consecință de a ne elibera de credințele iluzorii ce aruncă tulburarea în sufletul nostru. Acest lucru ar putea fi ilustrat în multe moduri. Voi alege pasajul din *De Natura Rerum* în care Lucrețiu,

fidel discipol al lui Epicur, încearcă să ne demonstreze, pe de o parte, că sufletul este muritor și, în consecință, ideea de sancțiuni, de pedepse supra-pămîntești este himerică, și că, pe de altă parte, moartea fiind o anihilare pur și simplu, noi nu vom suferi sub nici o formă în a fi privați de bunurile care ne par astăzi atît de prețioase și față de care nu ne putem resemna în a le pierde:

„Cînd vezi un om plîngîndu-și de milă, la gîndul că după moarte va putrezi odată cu trupul său părăsit sau că va fi devorat de flăcări sau de fâlcile animalelor sălbatice, atunci poți spune că glasul său este fals și că în inimă i se ascunde un anume ghimpe secret, în ciuda refuzului său afectat de a crede că nici un sentiment nu poate să dăinuie în el odată cu moartea. După părerea mea, el nu împărtășește ceea ce anunță, nu își arată adevăratele intenții: nu pentru totdeauna se smulge și se scurge el din viață, ci, chiar fără știrea sa, el are în vedere că ceva supraviețuiește din el. Viul efectiv, care se reprezintă ca și corp, după moarte va fi sfîșiat de păsări și de animalele de pradă, își va compătimi propria persoană: ceea ce înseamnă că nu se separă de acest obiect, nu se distinge de acest cadavru lungit, se confundă cu el și, stîndu-i alături, îi împrumută sensibilitatea. Iată de ce se indignează el că a fost creat muritor, fără să vadă că în adevărata moarte nu va exista ceva din el care, rămas viu, să poată plînge propria-i pierdere și care, rămas în picioare, să geamă văzîndu-se zăcînd în pămînt, pradă sălbăticiunilor și flăcărilor.“ Observăm în mod clar aici că neliniștea ține de teamă, că în ochii înțeleptului ea apare imputabilă unui sofism al imaginației, pe care o gîndire rațională trebuie să-l pună în evidență. Înțeleptul estimează – pe nedrept sau nu – că această împotrivire, dacă este înțeleasă, trebuie să pună capăt neliniștii, adică agitației dureroase, căreia îi sîntem pradă înainte ca înțelepciunea să ne fi eliberat de ea.

La stoici, în special la Epictet, distincția între ceea ce depinde și ceea ce nu depinde de noi este cea care va fi

folosită pentru a ne elibera de neliniște. Postulatul moralei stoice va consta în cele din urmă în a afirma, în principiu, că, dacă vreau să mă comport nu ca un animal sau ca un copil, ci ca o ființă adultă și rațională, atunci va trebui să mă antrenez în a privi nepăsător ceea ce nu este în puterea mea de a schimba. S-ar putea spune că realizez astfel o adevărată economie de forță, deoarece încetez de a mă epuiza fără rost în incriminări împotriva destinului sau, ceea ce este încă și mai funest, în vane tentative pentru a transforma în sensul dorințelor mele ceea ce revine, în realitate, unei ordini imuabile asupra căreia eu nu am nici o influență.

Marc Aurelius reia bineînțeles, la rîndul său, distincția între lucrurile care depind și cele care nu depind de noi. „Tot ceea ce sînt se reduce la aceasta, spune el, carnea, sufletul, ghidul interior. Renunță la cărți, nu te mai lăsa distras, acest lucru nu-ți mai este permis; dar la gîndul că ești muribund, disprețuiește carnea: aceasta nu este decît noroi și sînge, oase și o fină rețea de nervi, de vene și de artere. Vezi de asemenea ceea ce este sufletul tău: vînt și nu întotdeauna același, căci în fiecare moment îl arunci înapoi pentru a aspira altul, din nou. Rămîne deci, în al treilea rînd, ghidul interior. Te gîndești oare la el? Ești bătrîn. Nu-i mai permite să rămîină sclav, să asculte orbește, ca o marionetă, de instinctele egoiste, să se supere împotriva destinului prezent, nici să se teamă de cel care va veni.“

Mărturisesc a nu fi de acord cu Aimé Puech, cînd, în prefața sa la traducerea lucrării *Reflecții* a lui Marc Aurelius, îl acuză pe autor de a nu fi decît un bun elev al măestrilor săi stoici, de a nu fi decît unul dintre acei elevi prea docili și care exagerează. Ceea ce mi se pare a conferi o valoare *Reflecțiilor* este faptul că îl simțim pe Marc Aurelius permanent în dialog cu el însuși și ne îngăduie să bănuim în el că ar vrea să reziste imboldurilor pe care și le adresează sieși. „Vei fi tu, așadar, vreodată, o, suflet al meu, bun, drept, unic, sincer, mai manifest decît corpul care te acoperă? Vei gusta deci vreodată din

dispoziția de a găsi totul bun și totul demn de iubit? Vei fi deci vreodată împlinit, fără nevoie, fără regret, fără dorință față de orice ar fi însuflețit sau neînsuflețit care îți oferă plăcere, nici fără dorința unui răgaz pentru a te bucura mai mult, nici a vreunui alt loc, a unui alt ținut, a unei clime mai fericite, a unei societăți mai bine armonizate... Vei fi tu deci astfel, încât să poți trăi în cetatea comună a zeilor fără a formula împotriva lor cea mai mică plîngere, nici fără a te expune oprobriului lor?“ Cum să nu recunoști, aș zice la rîndu-mi, valoarea emoționantă a acestei interogații? „Sufletul omului, afirmă în continuare, se dezonorează mai ales cînd, în măsura în care omul depinde de suflet, acesta devine un abces și un fel de excrescență a lumii.“ Împotriva acestei dezonorări, împotriva acestei degradări există un singur și unic recurs: înțelepciunea, filosofia care se confundă cu înțelepciunea. „Ea constă în a veghea asupra zeului interior, pentru ca el să rămînă ferit de afront și de stricăciune, să triumfe asupra plăcerilor și asupra suferințelor, să nu facă nimic la modul ușuratic, să se abțină de la mînciună și de la disimulare, să nu aibă nevoie ca alții să facă sau să nu facă un lucru sau altul; în plus, pentru ca el să accepte ceea ce se întîmplă și ce constituie partea sa ca venind din această origine oarecare de unde el însuși a venit; și mai ales, pentru ca să aștepte moartea în dispoziții prielnice, nevăzînd în ea decît disoluția elementelor din care este alcătuită fiecare ființă vie.“

Nu putem insista îndeajuns asupra faptului că o asemenea etică se fundamentează pe ideea unui cosmos armonios, totul neputînd fi decît binele. „Substanța universală este docilă și plastică. Rațiunea care o guvernează nu are în sine nici un motiv de a face răul, căci nu are răutate, nu face rău la nimic și nimic nu suferă din parte-i nici o daună. Prin urmare, totul se naște și se sfîrșește conform intențiilor sale.“

Este însă poate momentul să remarcăm faptul că, într-un context metafizic asemănător, nu există loc sub nici o formă pentru angoasă, așa cum ne-a apărut aceasta în prima parte a studiului.

Să observăm o dată pentru totdeauna că într-o atare perspectivă domeniul neliniștii apare ca și co-extensiv domeniului dorinței și al fricii. Nu este de altfel mai puțin evident că imaginația, în măsura în care se pune în slujba dorinței și a fricii, apare ca impură, tocmai din cauză complicităților la care se pretează atât de ușor. Vom putea, deci, să spunem că o filosofie raționalistă axată pe ideea unei ordini eterne sau, mai mult, pe ideea unei necesități imanente în univers nu va putea să renunțe la a adopta, în raport cu neliniștea, o poziție identică, în cele din urmă, cu cea pe care am definit-o mai înainte. Atitudinea unui Spinoza poate fi privită, în acest sens, ca exemplară, căci nimeni nu a împins mai mult, pînă la extreme, consecințele afirmării acestei ordini și a acestei necesități. Cartea a patra din *Etica*, urmînd cărții a treia care studiază afecțiunile, în limbajul, am zice contemporan, consacrat pasiunilor, se va ocupa de servitutea umană: prin urmare, care este această servitute, dacă nu cea care ne copleșește atunci cînd ne lăsăm rătăciți în imaginație? Mai mult, însă, din momentul în care ne ridicăm la cunoașterea adevărată, ne eliberăm de toată această confuzie interioară căreia, altfel, îi cădem pradă dacă alunecăm în capcanele imaginației.

Este, în mod evident, imposibil să intru aici în amănuntul sistemului, cu siguranță unul dintre cele mai coerente pe care ni le prezintă istoria filosofiei. Ceea ce e important; însă, este de a recunoaște că neliniștea într-o asemenea doctrină se prezintă ca o fatalitate interioară, căreia îi cade pradă oricine nu a procedat, sub nici o formă, la o rectificare sau la o purificare rațională, singura în măsură să-i permită accesul la libertatea adevărată. Ultima carte din *Etica* este intitulată, în fapt, *Despre libertatea umană*. Această libertate, însă, se definește, în același timp, prin cunoașterea și chiar prin iubirea necesității absolute, care se confundă cu ființa în desfășurarea modurilor sale de a fi.

Vom vedea imediat cum, într-o perspectivă metafizică și religioasă diferită, neliniștea va putea să recapete o valoare pozitivă, departe de a se reduce la o stare de agitație, de care trebuie să ne vindecăm ca de o febră malefică.

IV

Neliniştea în perspectiva evanghelică

Am putut vedea că, într-o filosofie precum a lui Spinoza sau pentru orice gândire ce se reclamă de la postulatul stoic ori poate de la un naturalism oarecare, neliniştea nu poate fi considerată decît ca o boală. În altă ordine de idei, însă, trebuie să recunoaştem că, prin chiar aceleaşi perspective, această boală se prezintă în mod esenţial ca vindecabilă: filosoful se străduieşte în a ne inculca o anumită metodă ce permite, pentru oricine o practică în rigoarea sa, să ajungă la o anumită seninătate în care vicisitudinile existenţei nu-şi mai au rostul. Dar este clar că, pe de o parte, perspectiva se transformă, dacă omul este considerat ca fiind o făptură liberă a unui Dumnezeu transcendent şi dacă destinaţia sa este salvarea, adică o anumită armonie de instaurat sau de restabilit între el şi puterea superioară ce i-a dat viaţă*; şi, pe de altă parte, dacă această făptură este obligată să recunoască sau să admită că se află într-o stare decăzută, consecutivă păcatului. Dacă situaţia metafizică a fiinţei umane este astfel definită, apare cu toată claritatea faptul că, într-o anumită măsură, ea este destinată neliniştii. Spun: într-o anumită măsură, vreau să zic prin aceasta că este nu numai normal, dar şi necesar şi de

* În text: „...*qui l'a appelé à l'être*“. Noţiunea apelului, a chemării (*l'appel*) este un motiv constant în filosofia marceliană. (N. trad.) (F.B.)

dorit, în cel mai înalt grad, ca ființa umană să resimtă pentru început o tulburare profundă legată de acest fapt metafizic, că, din cauza păcatului, ea nu mai este cum ar trebui să fie. Dar, pe deasupra, pentru ea nu ar fi vorba doar de a se baza pe forțele proprii pentru a opera această transformare, la sfârșitul căreia ar redobândi bunurile pe care le-a pierdut. Pentru ca această transformare să fie posibilă, ea trebuie să se supună acțiunii transcendente a harului, și aceasta în măsura în care se poate supune, dar acolo unde ea are totodată și posibilitatea redutabilă de a o refuza, comportându-se ca o ființă liberă. Din momentul însă în care făptura este obligată să constate în ea însăși această misterioasă articulare a libertății și a harului, este imposibil ca ea să nu resimtă o anumită neliniște, legată de altfel de sentimentul funcționării sale lipse de demnitate. Putem merge chiar mai departe și să spunem că dacă această neliniște i-ar fi străină, aceasta ar fi dovada că a fost stabilită într-o anumită complicitate cu făptura umană însăși, care nu poate fi decît exclusivă față de orice progres spiritual autentic.

În aceste condiții, sîntem obligați să constatăm că pentru o conștiință creștină judecata de valoare purtată asupra neliniștii nu poate, sub nici o formă, să fie aceeași ca pentru un stoic sau ca pentru un spinozist. În mod cert, am avut deja ocazia să remarc acest lucru, sîntem aici într-un domeniu dificil de reperat, în care trecerea de la normal la patologic se face pe nesimțite. Să observăm, de altfel, că termenul *normal* în această perspectivă nu mai convine situației omului, deoarece acesta din urmă poartă în el o anume rană imputabilă păcatului. Putem merge chiar pînă la a susține că această rană este cu atît mai profundă, cu cît este mai puțin recunoscută de către cel ce este atins de ea.

Acest lucru nu semnifică totuși, de bună seamă, faptul că creștinismul implică justificarea sau validarea tuturor formelor neliniștii, oricare ar fi acestea. Am putut vedea că, la limită, neliniștea poate fi privită ca și coextensivă

domeniului temerii și al dorinței. Ar fi contrar oricărui adevăr să pretindem că creștinismul presupune ceva care să se asemene cu o iertare a patimilor omenești. Ar fi aceasta o alterare absurdă, și la drept vorbind scandaloasă, a unui adevăr profund pe care aș încerca să-l formulez astfel: creștinul, atît cît este creștin, nu poate să nu compătimească chiar și cele mai rele rătăcirii ale fraților săi, departe de a le privi de sus, cu condescendență sau dispreț, cum tinde să facă înțeleptul care se crede exceptat sau vindecat de aceste slăbiciuni; cu atît mai mult, și într-un mod complementar, deoarece se simte el însuși păcătos, creștinul descoperă în sine analogul acestor slăbiciuni și nu-și recunoaște nici o calitate pentru a le judeca. Dacă, de altfel, le-ar judeca, el s-ar face vinovat de fariseism, atît de clar condamnat în Evanghelii.

Pentru a ieși dintr-o confuzie ce n-ar putea decît să favorizeze neînțelegerile cele mai ruinătoare, se impune așadar, în realitate, să distingem în interiorul neliniștii, pe de o parte, dezordinile de toate felurile la care este expus sufletul păcătos și, pe de altă parte, indispoziția, poate, înainte de orice, surdă, nearticulată, căreia sufletul i-a căzut pradă – din cauza situației sale fundamentale, dar și, de asemenea, aspirația, la început neîndoielnic confuză și ea, care poartă sufletul înaintea harului fără de care mîntuirea ar rămîne o simplă dorință, lipsită de orice eficacitate.

Ar fi foarte ușor să arătăm că parabolele evanghelice au în mod precis drept obiect, în nenumărate cazuri, acela de a săpa în noi un raționalism al cărui inevitabil rezultat ar fi de a întări tendința de a ne complăce în ceea ce sîntem și în considerarea meritelor noastre. Să recitim, de pildă, textul Sfîntului Luca: „Doi oameni urcară în Templu pentru a se ruga; unul era fariseu, celălalt vameș. Fariseul, cu capul înălțat, se ruga astfel în sinea sa: «Dumnezeul meu, îți mulțumesc pentru faptul de a nu fi ca și ceilalți oameni, care sînt rapaci, nedrepți, adulteri sau, mai mult, precum

acest vameș; postesc de două ori pe săptămână, dau dijmă din tot ceea ce câștig». Vameșul, ținându-se la distanță, nici nu cuteza să-și ridice ochii spre cer, dar se bătea în piept zicând: «Dumnezeul meu, fie-ți milă de păcătosul care sînt». Eu vă zic, acesta din urmă va ajunge să fie îndreptățit, celălalt nu, căci oricine se ridică va fi coborât și cel care se coboară va fi înălțat.“

Sfîrșitul parabolei fiului risipitor nu este mai puțin semnificativ. Cînd fiul mai mare, revenind de la cîmp și auzind muzică și dansuri, întreabă un servitor ce vrea să însemne asta, i s-a răspuns: „Este pentru că fratele tău s-a reîntors și tatăl tău a tăiat vițelul cel gras, fiindcă l-a regăsit teafăr“. El s-a înfuriat atunci și a refuzat să intre. Tatăl său a ieșit să-l roage să intre. Însă el îi răspunse tatălui său: „Iată, de atîția ani te slujesc, fără a trece o singură dată peste poruncile tale, și nu mi-ai dat niciodată o capră pentru a petrece cu prietenii mei; și acum, cînd, iată, fiul tău se întoarce, după ce ți-a risipit averea cu femeile, tu poruncești să fie tăiat pentru el vițelul cel gras!“ Dar tatăl îi zice: „Tu, copilul meu, tu ești întotdeauna cu mine și tot ceea ce este al meu este și al tău. Dar a trebuit să sărbătorim și să ne bucurăm, fiindcă fratele tău cel de față era mort și a revenit la viață, era pierdut și a fost găsit.“

Am putea bineînțeles să mărim numărul exemplelor. Să ne plasăm acum în conștiința celui care a ascultat aceste parabole. Cum să nu fi fost, acesta, incitat la a se elibera de satisfacția de sine spre care este împins, în mod natural, oricine se conformează unei anumite ordini stabilite? Dar această non-satisfacție de sine nu este altceva decît neli-niștea. Și vedem aici clar cum aceasta poate fi fecundă, cum poate să devină principiul activ al unui dinamism spiritual orientat spre transcendență.

Totuși, acest aspect, oricît ar fi de esențial, nu poate fi separat, fără a nu greși, de un aspect diferit și în definitiv complementar. „Nu vă faceți grijă pentru viața voastră, pentru ceea ce veți mânca, citim în Sfîntul Luca, nici pen-

tru trupul vostru, cu ce să-l îmbrăcați. Căci viața este mai importantă decît mîncarea, și corpul mai important decît haina... Priviți crinii: ei nu torc, nici nu țes. Așadar, eu vă zic, Solomon însuși, în toată gloria sa, nu a fost îmbrăcat precum unul dintre ei. Dacă pe cîmpuri Dumnezeu așterne astfel iarba, care este astăzi și care mîine va fi aruncată în cuptor, cu atît mai mult va face pentru voi, oameni de puțină credință! Nu căutați deci nici voi ceea ce veți mîncă sau veți bea; nu vă neliniștiți. Căci toate acestea sînt lucruri pe care păgînii acestei lumi le caută, dar Tatăl vostru știe că aveți nevoie de acestea. De aceea căutați Împărăția sa și aceasta vă va fi dată cu îndestulare.“

Dacă privim mai îndeaproape, ceea ce este aici nu doar interzis, ci proscris, este mai degrabă grija decît neliniștea. Știm bine însă că în viața cotidiană grija și neliniștea nu sînt deloc separabile. Un text precum cel din care am citat ar putea părea că recomandă un fel de chietism; dar aceasta nu ar fi o interpretare legitimă. În fond, ceea ce ni se afirmă aici este că nu avem a ne neliniști, sub nici o formă, pentru condițiile materiale, pentru existența noastră, ci doar pentru a îndeplini voința Tatălui nostru ceresc. Începînd din momentul în care ne comportăm ca niște slujitori fideli, putem fi siguri, ni se spune, că nu vom fi lipsiți de ceea ce ne este indispensabil, tocmai pentru a ne achita de obligația noastră. Ne-am înșela oare susținînd că, în definitiv, ceea ce este subînțeles aici este noțiunea unui anumit pact între Creator și făptură? Ar fi nepios să presupunem că acolo unde aceasta se arată credincioasă, Dumnezeu, la rîndul său, nu ar răspunde încrederii pe care o pune în el sluga sa. Nu insist de altfel asupra acestui punct și voi fi primul care să recunoască faptul că textele evanghelice rareori pot fi interpretate în sens contractual. Este clar că, prin harul Său, Dumnezeu excede întotdeauna ceea ce am putea noi, în mod rațional, să așteptăm de la el, deoarece nu putem trasa nici o limită a îndurării* sale. În schimb,

* În text: *miséricorde*. *Misericordia* este un atribut esențial al lui Dumnezeu în teologia romano-catolică. (N. trad.) (F.B.)

n-ar fi un sacrilegiu să admitem că dreptatea Sa poate să dea greș, și aceasta ar constitui chiar cazul celui care, punându-și nădejdea în el, s-ar găsi părăsit? Să recunoaștem totuși că aceasta este o idee care nu trebuie să fie prea mult explicată, ci, mai degrabă, ea trebuie să rămână oarecum nedecisă în atmosfera spirituală în care se desfășoară, de-a lungul întregii istorii creștine, destinul Copiilor Luminii.

Ceea ce rămîne, în orice caz, incontestabil este faptul că în perspectiva evanghelică există un sens, unul singur, în care neliniștea își găsește justificarea sa, cu condiția, desigur, ca aceasta să nu degenereze în scrupule morbide și în obsesii. Există o psihopatologie a conștiinței religioase care, în mod precis, denunță aceste maladii. Ar fi însă contrar oricărui adevăr dacă nu am diferenția aici între neliniștea propriu-zisă, în măsura în care aceasta este fundamentală în chiar ființa făpturii*, și expresiile sale deformatate sau aberante.

* În text: *créature*. Raportul dintre „Creator“ și „creatură“ este una din relațiile fundamentale dezbătute în teologia romano-catolică. (N. trad.) (F.B.)

V

Neliniștea la Sfântul Augustin

Ne-am putut da seama că, într-o optică creștină, nu este doar posibil, ci și, fără îndoială, indispensabil de a găsi o justificare internă a neliniștii, considerată drept mișcarea prin care sufletul uman, denunțând orice complezență față de sine și de altfel față de lumea sensibilă, se desparte de sine și se îndreaptă într-o oarecare măsură spre întâlnirea cu harul. Acesta este sensul, desigur, în care trebuie să înțelegem fraza faimoasă din Invocația care deschide *Confesiunile* Sfântului Augustin. „Ești mare, Doamne, și infinit demn de laudă; mare este puterea Ta și nemăsurată înțelepciunea Ta, și Tu ești cel pe care vrea să-l laude omul, plătindă parte a creației Tale, omul care-și poartă prețudinii cu sine moartea, care-și poartă cu sine mărturia păcatului său și dovada că Tu rezisti trufașilor. Și totuși el vrea să Te laude, acest om, plătindă parte a creației Tale. Tu ești cel care îl angajezi în a-și căuta bucuria în laudele Tale, căci ne-ai creat pentru Tine, și inima noastră este neliniștită pînă ce se va odihni în Tine.“

Însă imediat după aceasta, Sfântul Augustin se întreabă asupra sensului și chiar asupra posibilității unei asemenea invocații. „Există oare în mine, se întreabă el, un loc unde Dumnezeuul meu poate să vină?“ „Pentru că eu însumi exist, de ce Ți-aș cere să vii în mine, eu care nu aș fi dacă

nu erai Tu în mine?“ „Eu nu aş fi deci, o; Dumnezeuul meu, nu aş fi deloc, dacă nu erai Tu în mine. Sau, mai degrabă, eu nu aş fi, dacă nu eram în Tine, de la care, prin care şi în care toate lucrurile sînt.“ Şi îndată întrebările devin din ce în ce mai multe, născute din aparenta contradicţie între ubicuitatea divină şi faptul că eu îi cer lui Dumnezeu de a veni în mine, ca şi cum el nu ar fi fost deja în mine.

Ne aflăm aici, indiscutabil, în prezenţa unei întrebări ce merită numele de nelinişte metafizică sau religioasă, căci nu este vorba sub nici o formă de o simplă curiozitate speculativă. Problema pusă interesează, în modul cel mai intim, esenţial, viaţa însăşi a sufletului meu.

În realitate, cum a afirmat Étienne Gilson în a sa *Introducere în studiul Sfîntului Augustin*, fundamentul acestei nelinişti rezidă în insuficienţa radicală, în lipsa esenţială de care suferă omul ca făptură desprinsă din neant. „Ne-fiind suficient în ordinea fiinţei, el nu ar fi suficient sieşi nici în ordinea cunoaşterii, nici în ordinea acţiunii: dar chiar această lipsă de care suferă îl orientează spre Cel care este singurul care poate să-l mulţumească. De unde, neliniştea fecundă care lucrează fără încetare în om, dar care îl salvează prin faptul că, făcut pentru Dumnezeu, aceasta nu-i permite decît doar în Dumnezeu să-şi găsească pacea şi liniştea.“ Sfîntul Augustin va observa în *Cetatea lui Dumnezeu* că, dacă natura noastră ar fi fost propria noastră operă, atunci noi am fi putut să dăm naştere propriei noastre înţelepciuni: „Dragostea noastră, pornită din noi înşine şi atribuită nouă înşine, ne-ar fi suficientă pentru a ne asigura beatitudinea şi nu am avea nevoie de un bun străin nouă înşine pentru a ne bucura de aceasta: dar, fiindcă natura noastră îl are pe Dumnezeu ca autor al fiinţei sale, este în afara îndoielii că, pentru a fi iniţiaţi în adevăr (*ut vera sapiamus*), avem nevoie să fim învăţaţi de El“. El este cel căruia îi aparţine faptul de a ne împărţi ceea ce Sfîntul Augustin numeşte *Suavitas intima* – eu aş traduce aceasta,

cu plăcere, prin cuvintele: „acest balsam intim sau interior“, care este principiul beatitudinii noastre.

Este, cred, de cea mai mare importanță să observăm în acest context că originalitatea atât de evidentă a gândirii augustinienne este legată, în parte, de faptul că Sfântul Augustin a fost un convertit și că a fost, în felul acesta, împins, meditănd asupra acestei convertiri, să conștientizeze, într-un mod extrem de precis, Harul, opera Harului în noi. *Confesiunile* constituie o mărturie, de o valoare peste care în mod cert nu se poate trece, asupra acestui fapt capital al convertirii care, într-o perspectivă raționalistă, va rămîne întotdeauna de neînțeles și pe care cei ce-l vor aborda din exterior vor fi fatalmente înclinați să-l denatureze și chiar să-l golească de sens*. Nu există și nu poate exista aici nici o măsură comună între experiența trăită a celui convertit și modul prin care încearcă să-și dea seama de acest lucru acela care, neparticipînd la această experiență, tinde să o substituie cu altceva decît cu ce este ea. Nu cred că mă înșel spunînd că reflecția asupra acestui inevitabil dezacord constituie unul dintre punctele de plecare ale filosofiei Existenței, așa cum s-a dezvoltat ea la moderni. În acest sens, am putut să vedem, nu fără motiv, în Sfântul Augustin un precursor a ceea ce s-a numit cu un nume barbar și pe care, în ce mă privește, îl resping: existențialismul.

Aceste remarci ne îndepărtează oare de subiectul nostru? Este evident că nu. Căci trebuie tot timpul să ne reamintim că neliniștea dobîndește o valoare pozitivă față de o conștiință care a recunoscut în ea însăși opera harului, și aceasta va trebui să o reluăm, desigur, și cînd va fi vorba de Pascal.

Să notăm, de altfel, încă de pe acum, că reciproca acestei afirmații nu este adevărată sau, cel puțin, nu pare să fie adevărată și că pot exista aici cazuri în care neliniștea

* Convertit el însuși la catolicismul oarecum specific, *galican*, al Bisericii catolice franceze, Marcel elaborează în opera sa filosofică, dramatică și critică o adevărată filosofie a convertirii. (N. trad.) (F.B.)

este *valorizată*, fără ca cel care resimte și recunoaște binefacerile ei să apară, sub nici o formă, ca atins de har. La Sfântul Augustin însă, și la toți cei din filiația sa*, această conexiune este evidentă.

Trebuie să adăugăm că relația cu temele evanghelice, pe care o menționam altădată, este imediată, de exemplu atunci când, în cartea a VIII-a din *Confesiuni*, Sfântul Augustin se exprimă după cum urmează:

„Dumnezeule bun, ce se întâmplă oare în om, pentru ca el să se bucure mai mult de mîntuirea unui suflet, când nu mai spera asta, și care suflet a fost eliberat de un mult mai mare pericol decît dacă și-ar fi păstrat tot timpul o cîtuși de puțină speranță în privința sa sau dacă pericolul ar fi fost mai puțin adevărat?... Ce se întâmplă deci în suflet pentru ca el să simtă mai multă bucurie de a găsi sau de a regăsi ceea ce iubește, decît faptul de a păstra toate acestea mereu? Multe alte exemple atestă acest lucru; totul e plin de dovezi care ne strigă: așa este!... O ființă dragă este bolnavă; pulsul său ne dezvăluie că se află în pericol; toți cei care îi doresc vindecarea sînt bolnavi în sufletul lor odată cu ea. Lucrul cel mai bun însă survine. Iat-o că se plimbă, fără să-și fi recuperat, totuși, forțele de altă dată, și deja aceasta constituie o bucurie, așa cum nicicînd n-a fost la fel, cînd, mai înainte, se mișca plină de forță și sănătate.

Ce să însemne aceasta, Doamne al meu, Dumnezeuule? Ah, da, cît ești Tu de sublim în înălțimi și cît de profund în abisuri! Niciodată Tu nu Te îndepărtezi de noi și totuși ce greu e de ajuns la Tine!“

Recunoaștem, așadar, aici, valoarea eminentă a acestei neliniști ce animă sufletul uman pentru a trece fără încetare de la un obiect la altul (îl citez încă pe Etienne Gilson), ca și cum deplina satisfacție, pe care o cunoaștere nu i-a putut-o da, i-ar putea fi dată printr-o alta, pe cînd în

* Este vorba, bineînțeles, de această filiație a convertiților. (N. trad.) (F.B.)

realitate, atîta vreme cît durează această căutare, chiar că ea nu ne conduce decît dintr-un adevăr în altul, nu există sub nici o formă răgaz pentru gînd și, în consecință, nici beatitudine. Ce este însă, prin urmare, beatitudinea, dacă nu prezența în suflet a unui adevăr ultim, care este totodată Binele unic, deoarece este Dumnezeu. Dar acest Bine la care jinduim, acest Adevăr la care aspirăm se află deja, într-un anumit mod, în noi, și, recurgînd la meditația asupra memoriei, Sfîntul Augustin încearcă să ne facă să întrevădem de ce natură poate fi această imanență a lui Dumnezeu în cel ce îl caută. Trebuie să ne referim aici la paginile de neuitat ale cărții a X-a din *Confesiuni* unde Sfîntul Augustin, în prezența misterului memoriei, este cuprins de o uimire de-a dreptul religioasă. „Chiar și cînd limba mea tace, cînd gîndul meu rămîne mut, eu cînt atît cît pot, iar oglindirile culorilor degeaba sînt aici, acestea nu intervin, nici nu întrerup, în vreme ce eu mă slujesc de cealaltă comoară, cu care sînt dator urechilor mele. În felul acesta, eu reiau cum doresc impresiile pe care celelalte simțuri le-au adus și le-au acumulat în mine... Totul se petrece în interiorul meu, în amplul palat al memoriei mele... Mare este, oh Dumnezeu meu, această putere a memoriei; oh, da, foarte mare! Este un sanctuar imens, infinit; cine a pătruns vreodată pînă în profunzimile sale! Aceasta nu este totuși decît o putere a spiritului meu, legată de natura mea: dar nu pot să înțeleg întru totul ceea ce eu sînt. Spiritul este, prin urmare, prea îngust pentru a se conține pe el însuși? Atunci, unde se revarsă ceea ce el nu poate conține în el însuși? Ar fi în afara lui și nu în el? Dar cum nu îl conține? Acest gînd mă umple de uimire și mă simt cuprins de stupeoare.“

Sînt așadar în mod esențial inegal mie însumi, sînt prea mare pentru mine însumi. Aprofundînd acest mister, Sfîntul Augustin va fi determinat să recunoască mai întîi că Dumnezeu însuși este, într-o oarecare măsură, în memoria noastră, dar că acest fapt ar fi în mod natural de necon-

ceput dacă memoria ar fi în noi un fel de recipient. E nevoie ca memoria să fie în noi mai mult decît noi înşine, astfel încît, în cele din urmă, în Dumnezeu să-l găsim pe Dumnezeu. În *De Trinitate*, Sfîntul Augustin va fi determinat să spună că atunci cînd sufletul îşi aminteşte de Domnul său, deoarece el a primit Spiritul, îşi dă foarte bine seama că este instruit de către magisterul* interior pe care îl exercită asupra sa. Şi aceasta, pentru că Dumnezeu este peste tot în totalitate, sufletul trăieşte şi se mişcă în el şi pentru că el poate astfel să-şi amintească de El.

În felul acesta, prin urmare, noi nu l-am iubi deci pe Dumnezeu, dacă nu ne-ar iubi mai întîi El însuşi pe noi. Nu există nici o doctrină care să fie mai cu desăvîrşire dominată de ideea că Dumnezeu este Iubire, şi s-a putut pe drept afirma că o doctrină este augustiniană în măsura în care aceasta tinde, în cel mai complet mod, să se organizeze în jurul Milei**.

Este deci foarte clar că neliniştea nu e aici decît un ferment sau, dacă vrem, o drojdie*** fără de care sufletul n-ar putea, la drept vorbind, să se convertească, deoarece, la urma urmei, această drojdie este munca pe care o face**** Dumnezeu, pe care o face Harul în profunzimile făpturii.

* Termenul folosit de Gabriel Marcel, *magistère*, are o conotaţie alchimică desemnînd iniţial o compoziţie căreia i se atribuiău proprietăţi miraculoase.

În context, Gabriel Marcel utilizează acest cuvînt cu sens figurat. În acest caz, *magistère* are înţelesul de autoritate doctrinară, morală şi intelectuală. (N. trad.) (F.B.)

** În text: *Charité*.

În teologia romano-catolică, mila (lat. *caritas*) este unul din atributele divine. (N. trad.) (F.B.)

*** În text: *levain*.

De notat semnificaţia alchimică a termenului, coroborată şi cu utilizarea cuvîntului *ferment*. (N. trad.) (F.B.)

**** În text: ... *ce levain c'est le travail qu'opère Dieu, qu'opère la Grâce...*

Verbul *opérer* este unul din termenii tehnici ai alchimiei practice şi spirituale. Fireşte, în acest cîmp semantic, transmutării (lat. *transmutatio*) hermetice îi corespunde convertirea (în text, verbul *se convertir*). (N. trad.) (F.B.)

VI

Neliniştea la Pascal

Fără îndoială, ar fi momentul, dacă am avea răgazul, şi în prelungirea a ceea ce am spus legat de Sfântul Augustin, să arătăm prin multiple exemple cum orice formă de spiritualitate creştină, şi de bună seamă nu cea mai puţin înaltă, nu se lasă în nici un fel separată de o anumită nelinişte, care, departe de a prezenta vreun caracter patologic sau morbid, nu poate decît să exprime situaţia sufletului credincios în prezenţa Dumnezeuului transcendent cu care aspiră să se unească. Nu voi cita decît un singur text pe care îl împrumut din *Rugăciunile meditative* ale lui Guillaume de Saint-Thierry, unul dintre cei mai mari gînditori spirituali ai secolului al XII-lea:

„Sufletul temător şi uimit se pregăteşte să se roage Dumnezeuului său, ţinîndu-se tot timpul, el însuşi, în mîinile lui, ca pentru a-ţi face ofrandă din el însuşi; îi este frică în faţa a ceea ce cunoaşte, este uimit în faţa a ceea ce este nou; pentru a te găsi, el poartă semnul credinţei, dar acest semn încă nu poate avea pentru el o utilitate; căutînd chipul Tău, chipul Tău, Doamne, el se află în ignoranţă, în necunoaşterea totală a aceea ce caută. Fantomele inimii sale îţi sînt detestabile, ca şi idolii. Sufletul Te iubeşte, aşa cum Te cunoaşte prin credinţă, dar spiritul nu Te poate vedea. Arzînd de dorinţa de a-ţi vedea faţa, căreia îi oferă

sacrificiul pietății și dreptății lui, ofrandele și jertfele sale, el se tulbură și mai mult, fiindcă întîrzie să vadă fața Ta. Și, cum nu primește încă iluminarea credinței Tale, în vreme ce se credea în posesia acestei credințe, el este uneori uimit pînă aproape de punctul de a gîndi că nu crede în Tine și pînă la a se urî pe sine, fiindcă i se pare că nu Te iubește. El n-are a se teme de Tine, acest suflet care este angoasat de dorul pe care îl are pentru Tine, de a nu Te iubi, acest suflet care Te dorește pînă la a disprețui tot ceea ce există, pînă la a se disprețui pe el însuși! Pînă cînd, Doamne, pînă cînd?“

Am putea crede că neliniștea nu este doar inevitabilă, ci și pur și simplu salutară, prin faptul că ea corespunde nerăbdării sufletului credincios care, fiindcă trăiește încă în obscuritatea credinței, suferă de a fi încă privat de Viziune.

Este esențial să remarcăm faptul că o asemenea neliniște nu este, la drept vorbind, angoasă.

În aceeași perioadă, *Tratatul Sfîntului Bernard** despre Iubirea de Dumnezeu exprimă cu o forță singulară concepții asemănătoare, care se leagă foarte direct de augustinism. El denunță cercul în care pășesc nepioșii, care doresc, printr-o tendință naturală, să-și satisfacă pofta și care neglijează ca niște smintiți ceea ce ar putea să-i apropie de sfîrșitul lor, nu de sfîrșitul care distruge, ci de cel care împlinește**. „Voința, falsificată în exercițiul său prin păcat, nu se grăbește decît spre ceea ce poate s-o satisfacă, vanitatea se mistifică, nedreptatea se minte pe-ea însăși. Dar Dumnezeu este aici cel care ne caută, care ne preîntîmpină.“ Sfîntul Bernard încearcă, însă, să ne arate

* Bernard de Clairvaux (1090-1153), mistic contemplativ francez, ostil raționalismului teologic al lui Pierre Abélard (1079-1142). Inițiază a doua cruciadă. Persoana lui este legată și de înființarea Ordinului Templierilor. Este sărbătorit la 20 august. (N. trad.) (F.B.)

** Textual: ... *non pas la fin qui consume, mais celle qui consomme*. Joc de cuvinte între *consumer* (lat. *consumere*) a distruge, a epuiza și *consommer* (lat. *consummare*), a folosi, a utiliza, a efectua, a împlini. (N. trad.) (F.B.)

cum; pe ce cale, orientată în interior de acest Dumnezeu care este Dragoste, sufletul omenesc se va înălța din stadiul inferior, unde nu poate încă decît să se iubească doar pe sine pentru sine, la stadiul în care nu se mai iubește decît doar pentru Dumnezeu și va ajunge în sfîrșit la perfecțiunea iubirii, care n-ar fi decît răsplata preafericirilor după Înviere.

Aici, ca și la Sfîntul Augustin, neliniștea, trebuie să o repetăm, nu are nicidecum caracterul angoasei.

La Pascal, dimpotrivă, diferența între neliniște și angoasă tinde frecvent să dispară, și aceasta chiar dacă refuzăm să punem un accent prea puternic, cum procedează unii moderni, asupra a ceea ce am putea numi caracterul preromantic al experienței pascalienne.

În realitate, este imposibil, pentru oricine reflectează asupra neliniștii, să nu-l așeze pe Pascal în centrul reflecției sale. Putem în fapt, cred eu, să afirmăm că nimeni, înaintea contemporanilor (printre care l-aș plasa bucuros pe Kierkegaard, a cărui importanță n-a fost recunoscută decît în zilele noastre), spun, *nimeni* nu a știut mai bine să pună în lumină rădăcinile neliniștii, considerată ca modalitate esențială sau de prim ordin a experienței umane.

În privința aceasta, se cuvine să ținem cont în mod deosebit de *Discursul despre Pasiunile Dragostei**, care pare să dateze din perioada mondenă a lui Pascal (1652-1653). Amintesc aici primele rînduri:

„Omul este născut pentru a gîndi, de aceea nu există nici un moment în care să nu o facă; dar gîndurile pure, care l-ar face fericit dacă le-ar putea susține permanent, îl oboresc și îl doboară. Aceasta este o viață unilaterală, cu care nu se poate acomoda; îi trebuie agitație și acțiune, adică este necesar ca el să fie uneori agitat de pasiuni, ale căror surse atît de vii și de profunde el le simte în inima sa.“

* Atribuirea acestui *Discurs* lui Pascal este uneori contestată. (N. aut.)

Pascal ne va spune, în continuare, că pasiunile care sînt cele mai convenabile pentru om și care conțin în ele multe altele sînt dragostea și ambiția. Dar cum să nu vedem că acestea din urmă sînt, în realitate, prezentate ca modalități ale neliniștii, în sensul cel mai puternic al cuvîntului? În fond, Pascal ne introduce în acel *cor irrequietum*, „inima fără odihnă“, despre care vorbea Sfîntul Augustin. Numai că trebuie să adăugăm imediat că această inimă nu este separabilă de gîndire, care constituie într-adevăr omul ca atare. În *Cugetări*, Pascal va afirma: „Natura noastră constă în mișcare, repaosul total este moartea“. Să nu omitem, de altfel, să remarcăm faptul că Pascal se află aici pe urmele lui Montaigne și că *Apologia lui Raymond Sebond* prezintă o imagine cu totul asemănătoare a omului natural. „Omului nu-i place să rămîină cu sine“, mai spune Pascal. „Totuși, el iubește: trebuie, deci, să caute altundeva ce să iubească. El nu poate găsi aceasta decît în frumusețe, dar, cum este el însuși cea mai frumoasă făptură pe care Dumnezeu a creat-o vreodată, trebuie să găsească în sine modelul acestei frumuseți pe care el o caută în afară.“ Ceea ce urmează este însă și mai semnificativ: „Atașamentul față de o aceeași idee obosește și ruinează spiritul omului. Iată de ce, pentru soliditatea și durata plăcerii dragostei, trebuie uneori să nu știm că iubim; și aceasta nu înseamnă a comite o infidelitate, căci nu iubim pe altcineva; acest lucru înseamnă să ne refacem forțele pentru a iubi mai mult. Aceasta se petrece fără a ne gîndi la acest lucru; spiritul e purtat de sine acolo, natura îl vrea; îi poruncește. Trebuie totuși să mărturisim că aceasta este o mizerabilă consecință a naturii umane și că am fi mai fericiți dacă nu am fi deloc obligați să ne schimbăm gîndul; dar nu există nicidecum în acest caz un remediu“.

Acest text, atît de remarcabil și care anticipează într-o manieră surprinzătoare psihologia proustiană a intermitențelor inimii, ilustrează în mod perfect ceea ce am putea numi, am impresia, drept concepția originală asupra neli-

niștii la Pascal. După cum am prevăzut, ceea ce ni se dezvăluie aici este fundamentul neliniștii, este înrădăcinarea sa în chiar natura omului. Când mai târziu, în *Cugetări*, va vorbi despre plictis, el se va exprima la fel: „Nimic nu este într-atît de insuportabil pentru om decît faptul de a fi într-un complet repaos, fără pasiuni, fără probleme, fără divertismente, fără silință. El simte atunci neantul său, abandonul său, insuficiența sa, dependența sa, neputința sa, vidul său.“ Acest ultim cuvînt, acest cuvînt „vidul său“, este cel care trebuie, înainte de orice, să rețină atenția, căci ne permite, am impresia, să recunoaștem efortul de aprofundare ce s-a înfăptuit în sufletul și în spiritul lui Pascal începînd cu *Discurs*-ul. Când sîntem în repaos, ne găsim aproape inevitabil puși în prezența vidului nostru interior și chiar acest vid ne este, în realitate, de nesuportat. Dar și mai mult este faptul că prin acest vid luăm, inevitabil, cunoștință de mizeria condiției noastre, „condiție atît de mizerabilă, afirmă Pascal, încît nimic nu poate să ne consoleze cînd ne gîndim îndeaproape la aceasta“. De aici necesitatea divertismentului: „Oamenii care simt în mod natural condiția lor nu ocolesc nimic mai mult decît repaosul, nu există nimic din care să nu facă pentru a căuta frămîntarea... Ei au un instinct secret ce îi mîină spre a căuta divertismentul și ocupația în afară, care vine din resentimentul față de mizeria lor“. Dar Pascal va adăuga în acest loc o altă observație, complementară prin aceea că oamenii au un alt instinct secret, ce dăinuie din măreția primei noastre naturi și care îi determină să cunoască faptul că fericirea nu se află decît în repaos, și nu în tumult; iar din aceste două instincte contrare se naște în ei un plan confuz de acțiune, care li se ascunde privirii în adîncul sufletului lor, care îi determină să tindă spre repaos prin zbucium și să-și închipuie întotdeauna că satisfacția, pe care nu o au deloc, o vor avea dacă, depășind niște dificultăți pe care le iau în considerare, ei pot prin acest lucru să-și deschidă poarta spre repaos.

Dar diagnosticul astfel formulat asupra naturii profunde a neliniştii umane este egal cu a recunoaşte că, în fondul său, neliniştea este angoasă şi, prin aceasta, Pascal se prezintă indiscutabil ca adevăratul precursor al filozofiilor existenţei, în măsura în care acestea din urmă văd în angoasă o categorie metafizică privilegiată.

VII

De la Pascal la Kierkegaard

Am văzut că funcția divertismentului, după Pascal, constă în a interpune un ecran între noi și spectacolul insuportabil al condiției noastre. În acest sens, putem spune că acesta este el însuși fructul neliniștii. Să remarcăm mai ales că o atare condiție, care este a noastră, poate fi imaginată la nivelul capriciilor sau al dispozițiilor de moment, dar și că o gândire mai profundă recunoaște aici o structură metafizică despre care am putea spune, în limbajul modern, că este în mod esențial paradoxală. „Căci, în sfârșit, ce este omul în natură? Un neant în fața infinitului, un tot în fața neantului, o cale de mijloc între nimic și tot. Mereu departe de a înțelege extremele – finalitatea lucrurilor și principiile acestora sînt pentru el în mod invincibil ascunse într-un secret nepătruns – și în aceeași măsură incapabil de a vedea neantul din care este scos și infinitul în care este înghițit... Să ne cunoaștem deci limita: noi sîntem ceva și nu sîntem totul; ceea ce avem ca ființă nu este luat de cunoașterea primelor principii care se nasc din neant; iar puținul pe care îl avem ca ființă ne este ascuns de vederea infinitului.“

Întreaga apologie pascaliană va consta în a arăta că singura ieșire reală din această situație, cu adevărat disperantă, este ieșirea prin înălțare, adică prin actul prin care făptura se deschide harului care o cheamă.

De la Pascal la Kierkegaard, privind problema care ne preocupă, trecerea pare directă, cel puțin nouă, celor de la jumătatea secolului al XX-lea. Lucrul acesta nu vrea să spună, de altminteri, că Pascal a exercitat o influență directă asupra lui Kierkegaard. Acesta din urmă l-a cunoscut în mod cert, dar nu îl citează decât foarte rar și mi s-ar părea chiar hazardat să spun că lectura lui Pascal a contribuit într-o manieră apreciabilă la formarea gândirii kierkegaardiene. Dar ceea ce este incontestabil e faptul că Pascal ni se prezintă ca un exemplu desăvârșit al gânditorului subiectiv sau existențial, așa cum Kierkegaard l-a definit în lucrarea sa filosofică cea mai importantă, adică în *Post-scriptum la Fărîme filosofice*. Acest gânditor existențial trebuie să fie înțeles în opoziție cu gânditorul abstract, a cărui gândire evoluează pe terenul gândirii pure și fără să se preocupe de necesitățile sau de predispozițiile ființei sale proprii. Gânditorul abstract la modul tipic este, desigur, Hegel. Dimpotrivă, gânditorul existențial este cel a cărui gândire este determinată de obligațiile și dificultățile proprii sale vieți. În acest fel, gândirea lui se află într-adevăr în serviciul existenței sale. El nu este dezinteresat, în sensul în care este gânditorul abstract, ba din contră, el este la modul pătimaș, vital interesat de ceva care se află în chiar centrul existenței sale; trebuie să adăugăm că subiectul acestei gândiri îl constituie individul, considerat în ceea ce are el unic. Kierkegaard va putea astfel să scrie că sarcina gânditorului subiectiv sau existențial constă în a se înțelege pe el însuși în existență. Această înțelegere în existență constituia deja, într-o anumită măsură, obiectul urmărit de gândirea greacă, însă faptul acesta i se prezintă într-o lumină cu totul nouă creștinului, pentru care problema este de a se înțelege pe sine în fața sau față de Dumnezeu. Este clar că exact la această înțelegere a vrut să ajungă Pascal. Am putea de altfel să arătăm că Pascal, dincolo de oricare filosofie, sfârșește în umilitatea și în caritatea absolută, în timp ce Kierkegaard rămîne oricum, într-un anumit fel, prizonierul propriei sale reflecții.

Ce este, ajunși aici, angoasa pentru Kierkegaard?

Pentru început, am fi tentați să vedem că pentru el fenomenul angoasei se referă la problema generală a păcatului și la consecințele acestuia. Moartea este răsplata păcatului, și nu doar moartea fizică, moartea eternă a sufletului. Ar fi destul de firesc să admitem că angoasa este resimțită în prezența acestei a doua morți, adică a pierzaniei. Ar fi vorba de angoasa mântuirii care, după ce l-a împins pe Luther să intre la mănăstire, a trebuit apoi să-l izgonească de acolo. Adevărul însă este cu mult mai complex. O lectură atentă a *Tratatului* lui Kierkegaard despre *Conceptul Angoasei** demonstrează că pentru filosoful danez acest fenomen se situează în centrul domeniului pe care îl explorează cel care caută să înțeleagă cum este posibil păcatul. Ceea ce reiese din această profundă analiză este că starea de inocență, luată în sine, conține deja posibilitatea greșelii sau, dacă vrem, a prăbușirii. „Inocența este ignoranță. În ea omul nu este încă determinat ca spirit, ci doar în psihismul său, în unitate cu ceea ce constituie natura sa. Spiritul nu se află încă în el decât în starea de vis (cu alte cuvinte, el nu are cunoștință asupra diferenței dintre bine și rău). E o situație, aceasta, care comportă încă pacea, liniștea. În același timp însă există aici ceva care nu este încă nici neliniște, nici împotrivire; căci nu există încă nimic care să fie contestat, nici o dialectică, spiritul nu este încă dialectic și tocmai de aceea nu este încă real. Ce este, așadar, acest ceva? Nimic. Dar care este efectul acestui nimic? El dă naștere angoasei. Acesta este profundul secret al inocenței: ea este în același timp angooasă.” Aceasta din urmă este o determinare a spiritului visător; tocmai pentru că, la drept vorbind, nu este încă o realitate, tocmai de

* Referința lui Gabriel Marcel este aici oarecum ambiguă. În realitate, este vorba de două scrieri distincte aparținând filosofului danez: *Conceptul de angooasă* (1844) și *Tratat al disperării* (1849), lucrări în care Kierkegaard, considerat pe drept cuvânt fondatorul existențialismului, opune generalității conceptului hegelian tragicul existenței cotidiene. (N. trad.) (Ș.M.)

aceea poate să viseze această realitate, ce nu este decît posibilă. Psihologia copilului este cea care ne vine aici în ajutor și ne permite să înțelegem despre ce este vorba. Găsim într-adevăr la el o dorință a aventurii, a insolitului, a misteriosului. „Această angoasă, spune Kierkegaard, aparține esențial copilului, în așa măsură încît el nu poate să nu o aibă; chiar dacă îl neliniștește, ea îl fascinează. O regăsim la toate popoarele unde copilăria s-a păstrat ca o reverie a spiritului, iar profunzimea sa măsoară profunzimea popoarelor. Și invers, vom putea spune că, cu cît mai puțin există spirit, cu atît mai puțin există angoasă.“

În ultimă analiză, de ce anume se angosează spiritul? Acest nimic sau, mai exact, acest aproape nimic constituie propria sa posibilitate abisală. Ne este teamă să cădem într-un abis și tocmai spiritul este acest abis. Dar să înțelegem bine că nu este vorba deloc aici despre o simplă gîndire abstractă. Această posibilitate privește nu doar esența definibilă a spiritului sau a ființei umane, ci mai cu seamă relația sa cu existența. E ca și cum am descoperi aici o dimensiune a ființei ce nu s-ar lăsa recunoscută de către cineva care s-ar restrînge doar la a urmări drumul gîndirii abstracte.

Tocmai prin asta Kierkegaard se prezintă ca adevăratul inițiator al filosofiei existenței, și este foarte important să constatăm totodată că această filosofie se află așezată, încă de la origini, sub semnul angoasei. Acest lucru constituie un fapt care, din capul locului, n-are cum să nu fie tulburător. Vom putea încerca, la drept vorbind, să explicăm aceasta recurgînd la particularitatea vieții înseși a lui Kierkegaard. Nu a afirmat el, în mod aparte, că educația riguroasă ce i-a fost dată de către tatăl său trebuia să-l împingă spre tristețe și angoasă? Această angoasă o găsim în întreaga sa viață, mai cu seamă în drama logodnei sale, care a trebuit în cele din urmă să fie ruptă, și, oricum am interpreta expresia împrumutată din Sfîntul Paul și de care el s-a folosit atît de des, „un spin în carne“, este cu totul

sigur că e vorba aici de o formă specifică a angoasei. Și totuși, această explicație biografică este, în cazul de față, în mod evident insuficientă. Ea poate, în cel mai bun caz, să ne informeze asupra condițiilor specifice în care și-a făcut apariția la Kierkegaard, ca individ, o gândire ce trebuia să contribuie la reînnoirea orizontului filosofic. După cum a afirmat Jean Wahl în însemnarea despre angoasă, pe care a plasat-o în addenda recente sale cărți despre filosofii existenței, „ideile de angoasă și de neliniște sînt strîns legate. Există în noi, afirmă el, o cunoaștere care nu știe întru totul că este cunoaștere, căci posibilitatea este în același timp ignoranță și știință, este ființă și neființă, ea este trăită precum o angoasă“. Prin urmare, această prezență a posibilităților bune și rele constituie însăși cauza tentației. „Există, spune Kierkegaard, o captivantă anxietate care ne fascinează precum ochiul șarpelui și ne azvîrle, în cele din urmă, în realitatea răului.“

Dar cine spune posibilitate spune, într-un anumit sens, libertate. Angeloasa este vertijul libertății, însă, cum aceasta este prinsă în propria-i capcană și într-o oarecare măsură captivată de ea însăși, putem și trebuie să spunem că noi sîntem în același timp liberi și determinați, în același timp inocenți și vinovați. Astfel, Kierkegaard pune în evidență, înaintea lui Dostoievski, ambiguitatea profundă care există în miezul ființei umane, aceasta fiind considerată, trebuie să o repetăm, nu în esența sa, cum se întîmplă în filosofii clasice, ci în existența sa, în măsura în care există. Am mai putea exprima acest lucru spunînd că reflecția asupra angoasei, adică asupra relației cu nimicul, cu aproape nimicul, fiind caracteristică spiritului, ne pregătește să-l înțelegem nu ca substanță, ci ca proces creator, ca și ceea ce *survine*, ca activitate.

Propria-i dialectică va parcurge trei sfere de existență, distincte. În stadiul estetic, existența constă în a vîna momentele de plăcere, permițînd să accesăm la o anumită plenitudine resimțită. Este Don Juan – și în mod cu totul

special, Don Juan al lui Mozart – care se constituie ca și prototip al acestei existențe estetice; și este, de bună seamă, pasiunea infinitului care se manifestă deja aici, într-o lume însă ce nu mai este decât cea a jocului, a minciunii și a infidelității.

Cel care se abate de la această lume pentru a căuta împlinirea în el însuși, accede la existența etică, și de data aceasta Socrate este cel care constituie modelul, deoarece el este omul lui „cunoaște-te pe tine însuși“. Cu toate acestea, el nu este decât un martor al adevărului, iar doctrina sa trebuia să se fixeze în sistem sau în niște atitudini pur și simplu cinice.

În stadiul al treilea însă, în stadiul religios, omul ajunge să se nege pe sine în prezența lui Dumnezeu. Această disperare este precum o maladie ucigătoare, dar această maladie ucigătoare, prin cel mai misterios paradox, nu sfârșește în moarte: ba dimpotrivă, prin disperare, eul se salvează pe sine, accede la etern și la indestructibil, tocmai fiindcă această disperare este un salt mortal, în prezența lui Dumnezeu, în abisul credinței. Cu cât omul este mai slab, cu atât Dumnezeu este mai puternic în el. Cu cât omul este mai puternic, cu atât Dumnezeul este mai slab în el. În credință, transcendentul irupe în realitatea umană, care se transfigurează în existență absolută.

VIII

De la Kierkegaard la Nietzsche și Heidegger

Poate că nu ne-am înșela cu totul crezând că putem descoperi în gândirea lui Kierkegaard o ambiguitate care face ca aceasta să fie destul de neliniștitoare. Nimeni, fără îndoială, nici chiar Pascal, nu a analizat într-atât de profund condițiile la care trebuie sau ar trebui să răspundă cel care se încumetă să-și zică creștin; însă aceste condiții, cine oare, pînă la ce punct – incluzîndu-l aici pe Kierkegaard însuși – poate să spună că le-a îndeplinit? În definitiv, între gândirea care se concentrează asupra condiției creștine și această condiție însăși subzistă un interval ce nu poate fi depășit decît prin ceea ce însuși filosoful danez, după cum am văzut, l-a numit un salt. Numai că, din perspectiva reflecției, acest salt va risca întotdeauna să pară aventuros sau ilegal și, în același timp, din punctul de vedere al creștinului care, la rîndul său, stă de cealaltă parte a prăpastiei, este obligatoriu. De aici, se ivește ceva asemănător unei breșe, care pare a se deschide în mijlocul a ceea ce am putea numi cîmpul experienței umane. Totul se petrece, în realitate, ca pe un pămînt bulversat de o zguduire seismică. Noi trăim, de la venirea lui Christos, într-o lume fisurată.

În consecință, putem foarte bine înțelege că, în lumina istoriei filosofiei și a teologiei celei mai recente, teoria kierkegaardiană asupra angoasei se prezintă ca fiind situată într-o bifurcație. Plecând de la aceasta, s-au dezvoltat anumite doctrine teologice recente ale bisericii reformate, în special cele aparținând lui Karl Barth, cele care pun, înaintea de toate, accentul, în opoziție față de protestantismul liberal izvorât din Kant și din Schleiermacher, pe Transcendența absolută a unui Dumnezeu care se înalță în fața credinciosului precum Celălalt la modul Absolut. Aceste teologii au putut ajunge, cel puțin în prima fază a barthismului, să umilească complet rațiunea în fața Cuvântului lui Dumnezeu, singurul purtător al mântuirii. Am putea adăuga faptul că teologi catolici chiar precum Prszywara sau Guardini au suferit, într-un anumit grad, influența acestei gândiri. Nu voi insista asupra acestei întregi problematice, care este în afara subiectului propus, și mă voi concentra, dimpotrivă, asupra celeilalte direcții, cea în care s-au angajat, începând cu Kierkegaard, filosofii zise existențiale, și înainte de toate cea a lui Heidegger. Acesta din urmă a recunoscut el însuși, în mod explicit, importanța concepției kierkegaardiene asupra angoasei. Ar trebui spus, cred eu, că angoasa își trage rădăcina la el dintr-un sol lucrat în prealabil de gândirea lui Nietzsche. Este deci necesar să ne întrebăm mai întâi pînă la ce punct autorul lui *Zarathustra* poate fi considerat, la rîndul lui, un filosof al angoasei. Răspunsul la această problemă nu este nici pe departe simplu. Aș zice, cu toată convingerea, că numai psihanaliza gândirii nietzscheene ar putea dezvălui rolul pe care îl joacă aici o angoasă nu doar refuțată pur și simplu, ci și dominată și oarecum în mod eroic îmblînzită. Se înțelege de la sine că, mai mult chiar decît în cazul lui Kierkegaard, datele biografice sînt de această dată, în același timp, foarte importante și insuficiente, și că, în mod special problema singurătății personal trăite, precum o grea încercare, se află în miezul tragediei nietzscheene.

Dar, în perspectivă pe care am adoptat-o, ceea ce mi se pare esențial să amintesc este că afirmarea morții lui Dumnezeu relevă la Nietzsche conștiința tragică, fapt ce nu constituie într-adevăr cazul, de pildă, al unui Sartre. Se poate subscrie, cred, la ceea ce notează Jaspers în ultimul capitol al remarcabilei cărți consacrate lui Nietzsche:

„Ateismul lui Nietzsche constituie neliniștea progresivă a unei căutări a lui Dumnezeu care nu se mai înțelege, poate, pe sine. Înfățișarea dată de Nietzsche ateismului său dezvăluie o suferință indicibilă: necesitatea de a renunța la Dumnezeu se traduce prin expresii de genul: tu nu te vei mai ruga, nu te vei odihni într-o încredere infinită, îți vei interzice de a te opri în fața unei înțelepciuni, a unui bine, a unei puteri supreme și de a-ți psalmodia gândurile... Om al refuzului, vrei tu să porți un refuz universal? Cine-ți va da forța pentru această? Oare are cineva încă această forță?“... „Acum, îi scrie Nietzsche lui Overbeck, în 2 august 1886, viața mea este pătrunsă de dorința ca toate lucrurile să fie altele decât le concep eu, ca cineva să-mi redea propriile mele adevăruri nedemne de încredere.“ „Aveți voi curajul, întreabă el într-un alt loc, nu curajul în fața martorilor, ci curajul solitarului, al vulturului la care nici un zeu nu se mai uită?“

În consecință, moartea lui Dumnezeu n-ar putea, sub nici o formă, să fie considerată drept un fapt ce ar fi fost stabilit în mod obiectiv de către un istoric. Într-o anumită măsură, am putea spune că e vorba de o anumită decizie pe care o avem de luat, de asumat, violentînd astfel o nostalgie a copilăriei care rămîne, în fond, pentru mulți dintre noi precum un foc îndărătnic stins.

Înțelegem astfel comentariul pe care l-a dat Heidegger în cartea sa *Die Holzwege, Căările din Pădure*. El reamintește aici că, în viziunea lui Nietzsche, noi l-am ucis într-adevăr pe Dumnezeu, voi și eu; noi sîntem cu toții asasinii săi; și să ne întrebăm: „Cum am putut oare să sorbim marea? Cine ne-a dat buretele capabil să șteargă orizontul

întreg? Ce-am făcut noi dezlegînd lanțul ce reînnoda acest pămînt de soarele său?“ Și Heidegger arată că acest orizont, acest soare evocă lumea inteligibilă, cea a ideilor platoniciene, dacă dorim, sau a expresiilor lor moderne, această lume care proiecta lumina sa transfiguratoare asupra vieții oamenilor. Dar nu a declarat Nietzsche război, o dată pentru totdeauna, acestor lumi de dinainte? Nu a denunțat el iluzia metafizică ce se manifestă în ele și nu a crezut el că pregătește astfel drumul spre transevaluarea valorilor, adică spre revoluția care își va găsi împlinirea în venirea supraomului?

Nu cred ca Heidegger să fi aderat vreodată, în ceea ce-l privește, nici la ideea supraomului, nici la cea a eternei reîntoarceri. Ce mi se pare însă că a reținut din Nietzsche este ideea consimțirii la finitudine, a abandonului căruia noi îi sîntem încredințați, într-o lume în care apărem literalmente ca și aruncați. Numai că, așa cum foarte just a afirmat Alphonse de Waelhens, observînd că violența negației se transformă la Nietzsche în afirmație, el a dorit să fie cel căruia *nu*-ul nu va depune mărturie pentru *da* și a socotit că instaurarea unei gândiri în mod radical eliberate de ideea de Dîmnezeu n-ar fi de conceput prin negarea acestei idei, însă necesită a fi formulată fără raportare la ea. Voi remarca de altminteri, în treacăt, că, din chiar mărturia lui Heidegger – și mă refer aici la ceea ce mi-a spus, cînd ne-am întreținut la Freiburg, acum cîțiva ani – nu trebuie să-l așezăm pe el printre ateї sau să-i privim doctrina precum un ateism. Gîndirea sa, mi-a spus el, este ca și o izbăvire asupra problemei existenței lui Dumnezeu. În plus, nu este sigur ca el să fi spus atunci ultimul său cuvînt. Dar ceea ce este sigur e că în recente sale lucrări, *Scrisoare despre umanism* sau *Introducerea în metafizică*, care au apărut în 1953 și unde și-a reluat mai vechile sale prelegeri, el insistă în mod expres asupra caracterului sacru al Ființei și, în cele din urmă, asupra necesității de a reinstaura acest sens al sacralui pe care dezvoltarea filosofiei a tins, într-o oarecare măsură, să-l falsifice sau desființeze.

Acest lucru nu împiedică însă faptul ca, în analiza sau în interpretarea sa asupra condiției umane, a situării sale în lume, Heidegger să fi fost mînat, în prelungirea lui Kierkegaard, să vadă în angoasă o categorie a existenței, a cărei importanță este fundamentală și ireductibilă.

Să ne amintim, mai întîi, că în filosofia sa eu nu sînt eu decît în măsura în care sînt în relație cu o exterioritate care, în cazul în care va fi fost organizată, va deveni ceea ce eu numesc lumea experienței mele. Pe scurt, eu nu sînt decît în măsura în care eu sînt-în-lume*. Dar aceasta nu vrea să spună la modul exclusiv, nici la modul esențial chiar, că eu sînt în lume precum un conținut dat, într-un recipient dat. Noțiunea fundamentală este aici aceea de preocupare. Orice obiect se definește prin raportare la un anumit tip de preocupare și doar prin astfel și astfel de obiecte individuale lumea ni se adresează nouă. Așa se explică faptul că pentru țaran această lume se confundă cu ferma și cu cîmpul său, pentru muncitor cu uzina etc. Ar fi însă o eroare să ne închipuim lumea ca sumă a obiectelor pe care ea le conține; dimpotrivă, trebuie să explicăm obiectele plecînd de la lume. Existential care sînt eu se definește prin multiplicitatea posibilităților sau a acțiunilor posibile ce există în mine; acestea constituie o rețea sau un fascicol care conferă un sens lucrurilor și le plasează într-o anume totalitate, pe care noi o numim lume. Acesta din urmă este sensul global pe care posibilitățile mele îl proiectează pe fondul obscur și golit de sens al realităților brute. Să remarcăm faptul că, într-o atare perspectivă, problema tradițională a realității lumii exterioare încetează chiar de a se mai pune. Aș zice, în ce mă privește, că Heidegger a arătat, într-un mod probabil definitiv, că este absurd să izolăm subiectul existent și să ne întrebăm, plecînd de la el, dacă lumea există sau nu. Căci, în fapt, acest subiect existent nu este ca atare decît în relația sa cu lumea.

* În text: *Je suis-au-monde*. Expresia ar putea fi tradusă și prin: *eu sînt-pe-lume*, sau *eu sînt-al-lumii*. (N. trad.) (F.B.)

Cum intervine însă angosta, în acest context? Ca și Kierkegaard, Heidegger o delimitează la modul profund de conceptul teamă, aceasta din urmă avînd mereu un obiect determinat: dimpotrivă, angosta nu este niciodată provocată de către un existent determinat sau determinabil. Citez încă aici din Waehlens, care se limitează, de altfel, să reproducă chiar formulele lui Heidegger: „În angostă, toate obiectele lumii și chiar cele dimprejurul nostru apar brusc ca și golite de orice importanță, devin derizorii și se prăbușesc într-o nulitate absolută. Eu însumi simt că dispar de pe scenă, în măsura în care mă raportează la eul meu obișnuit, alcătuit din preocupări, din ambiții, din dorințe cotidiene... Ceea ce ne asaltează nu este aici și nu este acolo, deoarece nu există *aici* și *acolo* decît într-o proximitate definită de preocupare; amenințarea este pretutindeni și nu este niciunde... Ea este omniprezentă. În consecință, aceasta ne învăluie într-un sentiment de straniețate radicală. Peste tot, noi sîntem pierduți și fără sprijin. Aceasta înseamnă că, în ultimă analiză, angosta ne plasează în prezența lumii ca lume și sub nici o formă în prezența unui obiect sau altul în lume.“ Dar, în același timp, angosta se revelează ca și punerea în cauză, prin ea însăși, a existentului care sînt, și regăsim astfel, la un nivel poate încă și mai profund, identitatea angostei și a vertijului, recunoscută mai dinainte de Kierkegaard.

IX

De la Heidegger la Sartre

Am văzut că pentru Heidegger ființa finită care sînt eu își pierde în angoasă punctele sale de sprijin ce se situează în lucrurile particulare la care se raportează preocupările, ele însele, particulare. Am putea afirma că angoasa-tul se află cufundat într-o solitudine fără întoarcere, în prezența unei lumi în care, cu desăvîrșire, el nu mai este acasă. Termenul german, atît de greu de tradus, *Unheimlichkeit*, dobîndește aici întreaga sa semnificație, aceasta fiind lumea dezrădăcinării în care noi nu avem sub nici o formă un lăcaș adevărat.

Dar ceea ce ne apare clar este că angoasa, departe de a fi o simplă stare afectivă, ne revelează adevărata noastră situație. Numai că această revelație este într-atît de tragică, încît, prin toate mijloacele, vom încerca într-un fel să ne protejăm. Toate modalitățile particulare ce afectează preocuparea constituie tot atîtea adăposturi împotriva angoasei. În plus însă, Heidegger arată cu profunzime cum ființa finită, temîndu-se de a se găsi în prezența finitudinii sale radicale, fuge în anonimitatea pălăvrăgelii cotidiene, care se menține la suprafața existenței. Sau, mai mult, într-o curiozitate, la rîndul ei cu totul superficială, care este căutare a noutății doar de dragul acesteia, distracție, divertisment în sensul pascalian. Acestea sînt aspectele existenței

lipsite de autenticitate, în care fiecare dintre noi se degradează fără chiar să aibă, de cele mai multe ori, conștiința acestei degradări.

Din momentul însă în care angoasa este înfruntată, asumată, aceasta este într-un fel învinsă – și totodată ființa finită accede la existența autentică. Ea accede aici printr-o rezoluție ce nu va consta deloc în a ne rupe de obligațiile noastre cotidiene, dar care ne eliberează de tirania trebu-rilor sau a preocupărilor zilnice, îngăduindu-ne să le apreciem într-o lumină adevărată. Prin urmare, ce este această lumină? Am putea spune că ea emană din situația noastră fundamentală, atunci când aceasta este în mod clar recunoscută de către o ființă ce și-a asumat angoasa, în loc de a se sustrage acestui fapt. Dar această situație constă, înainte de toate, în aceea că noi sîntem abandonați sau sortiți morții. Expresia heideggeriană *Zum Tode Sein* se lasă foarte greu tradusă și m-am întrebat întotdeauna dacă aceasta nu corespundea unei anumite ambiguități în gândire, căci am impresia că ea trebuie tradusă prin cuvîntul destinație. Nu este vorba aici, desigur, de o finalitate. Heidegger pare mai degrabă să conceapă moartea ca orizontul absolut al vieții. Tocmai acest orizont este cel pe care trebuie să-l analizăm fără slăbiciune și în aceasta constă, înainte de orice, decizia. Dar Heidegger merge încă și mai departe, deoarece, pentru el, cine spune finitudine, spune totodată, într-un anumit sens, *culpabilitate*, și este vorba aici de o culpabilitate fundamentală care își are rădăcina în faptul că ființa finită prezintă, dacă ne putem exprima astfel, un fel de *sarcină* a neantului. Această culpabilitate, la rîndul ei, trebuie asumată în mod curajos, eroic, fapt fără de care noi ne afundăm în minciunile unei morale sau a unei religii siropoase.

Ar fi în zadar să ascundem că ne aflăm în cazul acesta, cum foarte bine a observat Jean Wahl, în prezența unei forme laicizate a unor anumite teme teologice tradiționale. Totul se petrece ca și cum aceste teme ar fi dezlegate sau

detașate de afirmațiile centrale care le conferă justificarea. Ce este, de fapt, această culpabilitate fundamentală, dacă nu o transpunere a păcatului originar? Din chiar ideea că Heidegger insistă asupra faptului că propriu pentru ființa umană este de a fi aruncată în lume, este imposibil să nu ne gîndim la cădere. Dar presuposițiile teologice sînt în mod voit lăsate deoparte. Una dintre întrebările capitale pe care o pune o asemenea filosofie va fi de a ști dacă acest fel de disociere este sau nu legitim. Trebuie, de altfel, să repetăm că Heidegger refuză să fie clasat printre atei, că, sub anumite aspecte, gîndirea sa se prezintă din ce în ce mai mult ca orientată spre o anumită resacralizare. Și aceasta contribuie la accentuarea sentimentul de profundă ambiguitate pe care îl încercăm citindu-l pe acest filosof dificil, neîndoielnic cel mai profund al timpului nostru, dar cel mai puțin capabil de a formula ceva care să semene unor directive clare, de a orienta în mod efectiv tineretul care se îndreaptă spre el ca înspre o călăuză.

Cînd citim paginile pe care Jean-Paul Sartre le-a consacrat angoasei în *Ființa și Neantul**, deși se referă în mod explicit la Heidegger și chiar la Kierkegaard, nu putem să nu recunoaștem diferența profundă a inspirației. Acest lucru este de altfel și mai net în conferința intitulată *Este existențialismul un umanism*. Ne aflăm aici, de fapt, în prezența unui om care nu numai că se declară categoric ateu, dar care și pretinde, foarte naiv, trebuie să recunoaștem, de a fi oferit demonstrația non-existenței lui Dumnezeu. De altfel, am putea arăta fără dificultate că această pretenție este incompatibilă cu exigența profundă ce se află în centrul filosofiilor existenței. Nu voi insista însă asupra acestui dificil punct. Ceea ce este important să subliniem este că, în timp ce Heidegger ne-a prezentat ceva ca pe o secularizare a gîndirii lui Kierkegaard, Sartre ne oferă o

* Cele două lucrări, *L'Être et le Néant* (1943) și *L'existentialisme est un humanisme* (1946), constituie două scrieri de referință, cu un ecou considerabil în epocă, ale carierei filosofice sartriene. (N. trad.) (Ș.M.)

expresie radical laicizată a ideilor lui Heidegger; prin aceasta, însă, este posibil ca el să le fi denaturat cu totul și nu ne putem mira că filosoful german a repudiat, în cursul acestor ultimi ani, orice înrudire veritabilă cu autorul *Ființei și Neantului*.

„Ce înțelegem prin angoasă, se întreabă Sartre în conferința la care am făcut aluzie. Existențialistul declară fără nici o rețineră că omul este angoasă. Aceasta înseamnă: omul, care se angajează și care își dă seama că el este nu doar cel care alege să fie, dar și un legiuitor alegînd odată cu sine umanitatea întreagă, nu se va sustrage sentimentului totalei și profunde sale responsabilități.“ „Dumnezeu neexistînd, mai spune Sartre, trebuie să suportăm de aici pînă la capăt consecințele.“ Și principala consecință este că responsabilitatea e absolută. Pentru că Dumnezeu nu există, noi nu găsim în fața noastră valori, nici ordine care să legitimeze conduita noastră. Omul este condamnat în fiecare clipă să inventeze omul. Fapt singular, Sartre afirmă încă, în acest loc, că este supărător că Dumnezeu nu există, căci odată cu el dispare orice posibilitate de a găsi valori pe un cer inteligibil. (Regăsim aici exact poziția nietzscheeană pe care am amintit-o cu altă ocazie.) Dar, în realitate, ne putem întreba dacă acest gen de regret este cu totul sincer și dacă, dimpotrivă, existența lui Dumnezeu, presupunînd că aceasta poate fi stabilită sau contestată, nu ar fi resimțită ca o constrîngere insuportabilă, de un existențialism în maniera lui Sartre.

În *Ființa și Neantul*, unde analiza este mult mai aprofundată, Sartre încearcă să arate că există nu doar o angoasă în fața viitorului, care se înrudește cu vertijul, ci și o angoasă față de trecut, și-l dă aici drept exemplu pe jucătorul care, în mod liber și cu sinceritate, s-a decis să nu mai joace, dar care, atunci cînd se apropie de covorul verde, își vede dintr-o dată anulate toate hotărîrile. „Ceea ce surprinde jucătorul în cazul acesta, în angoasă, afirmă Sartre, este totala ineficiență a hotărîrii trecute. Aceasta se află fără

îndoială aici, dar încremenită, ineficace, depășită de chiar faptul că am luat cunoștință de ea. Dacă, într-o oarecare măsură, aceasta sînt eu, într-un sens mai adevărat, ea nu mai este eu, prin faptul că ea este pentru conștiința mea. Eu îi scap ei, ea nu își îndeplinește misiunea pe care i-o dădusem, eu o urmez în felul unui a nu fi.“ Și, puțin mai departe, el generalizează astfel: „Această libertate care ni se dezvăluie în angoasă se poate caracteriza prin existența acestui nimic ce se insinuează între motive și act. Și aceasta, nu din faptul că sînt liber ca actul meu să scape determinării motivelor, ci, dimpotrivă, pentru că structura motivelor ca ineficiente este condiția libertății mele.“ „În angoasă, mai afirmă el, libertatea se neliniștește în fața ei înseși, în măsura în care nu este niciodată solicitată sau împiedicată prin nimic.“ Sartre ȳa arăta, de altfel, în conformitate generală cu gîndirea lui Heidegger, cum angoasa, care ar trebui să fie o stare permanentă a afectivității mele, este, în realitate, excepțională. Aceasta prin faptul că în lumea imediatului noi ne descoperim într-o lume populată de exigențe, în sînul proiectelor în curs de realizare: eu scriu, merg să fumez, am întîlnire în seara aceasta cu Pierre, nu trebuie să uit să-i răspund lui Simon, nu am dreptul să-i ascund vreme îndelungată adevărul lui Claude etc. Și, fără îndoială, toate aceste valori banale și cotidiene își trag sensul din ceea ce Sartre numește un prim proiect al sinelui care constituie, în realitate, felul în care m-am ales sau felul în care am ales să fiu în lume. Dar toate valorile particulare, toate obligațiile la care eu mă supun sau pe care eu le creez se interpun între mine și conștiința acestui proiect original. Acestea sînt tot atîtea pavăze împotriva vertijului. „Fugim de angoasă, mai spune el, încercînd să ne percepem din afară ca pe un altul sau ca pe un lucru. Am putea spune că ne creăm astfel ceva ca niște alibiuri permanente, dar aceasta e opera relei-credințe!“ „Eu fug pentru a ignora, mai afirmă Sartre, dar nu pot ignora faptul că fug, iar fuga de angoasă nu este decît un mod de a conștientiza angoasa.“

Prin urmare, putem spune că Sartre reia într-un alt limbaj, într-un fel pe cont propriu, distincția heideggeriană dintre neautentic și autentic. Coloratura este însă aici cu totul diferită, iar acest lucru apare clar într-un text precum cel pe care l-am întâlnit în finalul capitolului intitulat: *A avea, a face, a fi*. „Cel care înțelege în angoasă condiția sa *de a fi* aruncat într-o responsabilitate ce devine în cele din urmă propriul său abandon, nu mai are nici remușcări, nici regret, nici scuză; el nu mai este decât o libertate care se descoperă în mod perfect pe sine și a cărei ființă rezidă în chiar această descoperire.“ Nu cred să mă înșel spunând că, urmărind panta temperamentului său, Sartre ajunge la o *etică a dezinvolturii* care, cu siguranță, nu are mare lucru în comun nici cu etica lui Nietzsche, nici cu cea a lui Heidegger. Angoasa este aici mult mai puțin asumată decât este, mai degrabă, aruncată peste bord.

X

Goethe și neliniștea învinsă

Am spus că teoria sartriană asupra angoasei își găsește soluția, în cele din urmă, într-o morală a dezinvolturii. Concluzia din *Muștele** mi se pare, ea singură, că justifică această aserțiune. Ne amintim că Oreste, pe care mulțimea se pregătește să-l ucidă cu pietre, după omorîrea Clitemnestrei și a lui Egist, își asumă întreaga responsabilitate a crimei sale. El ceartă mulțimea și evocă moartea lui Agamemnon, al cărei autor nu a avut curajul să și-o asume. „O crimă pe care autorul său nu o poate suporta, nu mai este crima nimănui, nu este așa? Este aproape un accident. V-ați întâmpinat criminalul ca pe regele vostru, iar vechea crimă a început să dea tîrcoale între pereții orașului, gemînd încet precum un cîine ce și-a pierdut stăpînul. Priviți-mă, oameni din Argos, ați înțeles că crima mea îmi aparține într-adevăr; o revendic în fața soarelui, ea este rațiunea mea de a trăi și orgoliul meu, voi nu puteți nici să mă pedepsiți, nici să mă plîngeți, iată de ce eu vă înfricoșez. Și totuși, oh, supușii mei, sîntem legați prin sînge și merit să fiu regele nostru... Nu aveți însă teamă, oameni din Argos, nu mă voi așeza, plin de sînge, pe tronul vic-

* *Les Mouches* (1943), una dintre piesele de teatru cele mai cunoscute ale lui Jean-Paul Sartre. (N. trad.) (Ș.M.)

timei mele: un zeu mi l-a oferit, iar eu am spus nu. Vreau să fiu un rege fără țară și fără supuși. Adio, oameni ai mei, încercați să trăiți: totul este nou aici, totul este de început. La fel și pentru mine, viața începe.“

Acest text, atât de plin de semnificație, ar necesita un lung comentariu. Ce mi se pare însă aici că sare în ochi, este nu doar că orice angoasă a dispărut, dar și că, în realitate, sentimentul de culpabilitate a cedat locul unui fel de fanfaronadă ce nu este posibilă decât fiindcă Oreste, alias Sartre, și-a pierdut orice pietate și trebuie să înțelegem prin asta orice sens al legilor divine. Dar, în aceste condiții, tragicul însuși dispare.

Am putea să arătăm în același fel că ideea heideggeriană a ființei pentru moarte, a ființei încredințate morții, suferă în acest loc o profundă alterare. De altfel, Sartre marchează clar aici dezacordul său cu filosoful german, când declară, în *Ființa și Neantul*, că „departe ca moartea să fie propria mea posibilitate, ea este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă în principiu și ține de facticitatea mea... Moartea este un fapt pur, ca și nașterea; ea vine înspre noi din afară și ne transformă în afară. În fond, ea nu se deosebește nicidecum de naștere și tocmai această identitate a nașterii și a morții o numim noi facticitate.“ (*loc. cit.*, p. 630). Nu putem sublinia mai clar această voință de desacralizare a condițiilor existenței, caracteristică întregului demers sartrian și care, firește, are drept contrapondere o anumită exaltare a libertății umane. Gîndirea sa în acest punct este de altfel, în mod cert, ambiguă, deoarece a putut scrie că noi sîntem „condamnați să fim liberi“, ceea ce ar da de gîndit că libertatea nu constituie nicidecum o cucerire, ci mai degrabă corespunde faptului că noi sîntem, după cum am afirmat deja, împovărați de neant.

În mod cert, poate părea ciudat și poate chiar, din punct de vedere intelectual, într-un fel scandalos să abordez acum, fără nici o trecere, un om de geniu, față de care putem fi siguri că Sartre nu a avut niciodată nici cea mai mică tentație să și-l reclame și față de care chiar nu aș fi

surprins să afle că are o personală aversiune, deoarece la fel și Goethe – căci despre el este vorba – cu greu poate fi privit ca un gînditor „angajat”. Unica trecere de la unul spre celălalt rezidă în faptul că la Goethe, dacă putem vorbi într-o oarecare măsură despre neliniște, se pare că nu putem găsi sîb nici o formă nimic care să semene angoasei, nici măcar angoasa învinsă despre care am vorbit în cazul lui Nietzsche.

În cartea sa, cu totul remarcabilă, despre *Tragedia Umanismului*, Heinrich Weinstock notează reacția atît de semnificativă aparținînd lui Goethe atunci cînd a aflat de moartea lui Winckelmann, asasinat în condiții cumplite, la Triest, în 1768. În evocarea pe care o va consacra, în 1805, marelui estetician, el va minimaliza în modul cel mai relevant oroarea față de acest sfîrșit într-o cameră de han sordid, afirmînd, dimpotrivă, că trebuie să-l socotim fericit de a nu fi cunoscut nici bătrînețea, nici infirmitățile și de a fi fost, în definitiv, smuls de moarte în culmea existenței sale: cîteva clipe de suferință sau de groază nu contează deloc, pare să gîndească Goethe, în fața acestei șanse supreme. Acest lucru este, de altfel, în același spirit cu care Goethe își dă deplina adeziune față de textul unde Lessing, studiind felul în care anticii își imaginau moartea, îi felicita pentru faptul de a fi văzut în ea un dulce geniu, un frate geamăn al somnului.

În virtutea aceleiași predispoziții spirituale, Goethe, după moartea lui Wieland*, îi va reproșa lui Falk faptul de-a fi vrut să vadă corpul poetului. „Pentru ce, îi spune el, m-aș lăsa să-mi stric amintirile fermecătoare pe care le păstrez prietenilor și prietenelor mele, prin alterarea cadaverică pe care o suferă chipul lor?... Am avut cît se poate grijă de a nu-i vedea în coșciugul lor nici pe Herder, nici pe Schiller, nici pe ducesa văduvă Amélie. Moartea este un portretist dintre cei mai mediocri. În ce mă privește, vreau să păstrez

* Cristoph Martin Wieland (1733-1813), scriitor german, ale cărui scrieri sînt influențate de spiritul filosofic francez al epocii, ceea ce i-a atras și denumirea de „Voltaire al Germaniei”. (N. trad.) (Ș.M.)

în memoria mea o imagine însuflețită a prietenilor mei, altfel decât cea a măștilor mortuare. Nu vă voi ascunde, exact acest lucru e ceea ce îmi place așa de mult în felul în care Schiller ne-a părăsit. A sosit la Weimar fără să se fi anunțat și s-a dus fără zarvă. Paradele cu moartea, iată ceea ce nu este pe gustul meu.“

Am putea, desigur, invoca faptul că, sub această preocupare de a evita orice contact cu oribilul, cu ceea ce este respingător, se ascunde o angoasă la drept vorbind refuțată și este foarte probabil să fie într-adevăr așa. Cu toate acestea, ceea ce este esențial într-un caz precum cel al lui Goethe e modul în care personajul s-a construit pe sine de-a lungul întregii sale opere. Prin urmare, ar fi, cred, cu totul dificil, cu totul hazardat faptul de a încerca, în chiar acest personaj, să-i găsim un loc oarecare angoasei. La fel stau lucrurile și în cazul neliniștii? Totul depinde de modul în care o definim, iar exemple precum cele date de Goethe și, de asemenea, de Gide, despre care vom vorbi mai încolo, ne obligă să procedăm la discriminări mai precise decât cele de care ne-am folosit până acum.

Există un cuvânt german, destul de greu de tradus de altfel, dar care pentru Goethe și pentru romanticii germani a exprimat o experiență profundă, cuvântul *Sehnsucht*, pe care-l putem traduce prin aspirație sau nostalgie, sau chiar aspirație nostalgică. Notez totuși că, etimologic, cuvântul nostalgie implică ideea unei reîntoarceri dorite și că *Sehnsucht*, în structura sa, nu implică nimic din aceasta. Dar nu cred că putem contesta la modul serios faptul că *Sehnsucht* desemnează o anumită formă de neliniște, în măsura în care termenul francez se aplică unei anumite insatisfacții. Voi cita aici un poem foarte semnificativ al lui Goethe, care figurează în *Divanul Occidental Oriental* și care este intitulat *Selige Sehnsucht**. Iată traducerea acestuia, în mod inevitabil aproximativă:

* *Dor fericit*. Versiunea de față aparține Mariei Banuș (cf. vol. Goethe, *Poezii*, București, Ed. Tineretului, 1961). Lipsește însă din această versiune ultima strofă a poeziei, pe care o redăm aici în varianta noastră. (N. trad.) (Ș.M.)

*Înțelepții doar s-o știe
Căci mulțimea joc își bate!
Vreau să laud viața vie,
Dorul morții-nvăpăiate.*

*În a nopților răcoare,
Ce-n iubire zămislește,
Te cuprinde-o-nfiorare,
Pe când candela lucește.*

*Se desface-mbrățișarea
Din a beznelor stihie,
Răscolit ascuți chemarea
Spre suprema cununie.*

*Depărtarea nu te-abate,
Vii în zbor, vii ca vrăjit,
În luminile visate,
Flutur mic, ești pîrjolit.*

*Și cît nu cunoști ăst dor:
Pieri și iarăși fii!
Ești un jalnic călător
Peste triste glii.*

*Iese-o trestie din pămînt
Lumea astfel să răsfete,
Ca apoi din ea să curgă
Peste versuri o blîndețe.*

După Hofmannsthal, acest poem ar fi fost scris în chiar noaptea în care a murit Christiane Vulpius, iar acest lucru adaugă o notă în plus dimensiunii sale semnificative. Este exact în același spirit în care Goethe i-a putut spune lui Riemer, în cursul unei întrevederi căreia îi ignorăm data exactă: „În tot ceea ce trăiește și trebuie să trăiască, subiectul trebuie să prevaleze, vreau să spun să fie mai puternic

decît obiectul. Trebuie să-l purtăm deasupra obiectului, în felul în care flacăra consumă fitilul.“ Această idee a prevalenței subiectului asupra obiectului este, cu toată evidența, o temă romantică prin excelență; printre filosofi, Fichte este cel care a dezvoltat-o în modul cel mai complet, dîndu-i o semnificație în principal etică; la poeți și la mistici, ea se prezintă cu nuanțe foarte diferite. Dar ceea ce trebuie subliniat înainte de toate este faptul că, la Goethe, această prevalență a subiectului nu constituie decît un prim pas, o primă fază ce trebuie să fie depășită. Flacăra, atunci cînd obiectele încep să-i lipsească, nu poate decît să se consume doar pe ea însăși; acest fel de auto-distrugere își găsește însă expresia în chiar personajul Werther. Sau, mai degrabă, cum foarte bine afirmă Charles Du Bos în *Observații despre Goethe*, „Werther nu este un personaj, nu este o aventură, nu este o carte, ci este, în toată profunzimea sa, o situație umană fundamentală, este polul negativ față de chiar ceea ce împlinirea lui Goethe constituie polul pozitiv: Werther este subiectul, forța motrice sub presiune, care se consumă în lipsa obiectului“. Dar fapta eroică, unică, a lui Goethe va fi fost, cum mai afirmă Du Bos, după Berdiaev*, aceea de a face să ajungă la obiectivitate orice subiectivitate a ființei sale, și în aceasta constă cea de-a doua fază, care trebuie să urmeze fazei inițiale, unde subiectul, subiectivitatea este cea care prevalează.

Astfel se definește relația, în același timp atît de intimă și atît de specifică, ce-l leagă pe Goethe de romantism. Pe de o parte, nu putem afirma în mod cert că Goethe este un romantic, pe de altă parte însă, și poate la modul mult mai profund, nu putem realmente contesta existența la el a componentelor romantice. Există un dinamism goetheean ce-și găsește, desigur, expresia sa cea mai completă în *Faust*

* Nicolai Berdiaev (1874-1948), filosof și eseist rus, care a trăit în ultima parte a vieții sale în Franța. Principale scrieri: *Cinci meditații asupra existenței* (1936) și *Spirit și realitate* (1943). (N. trad.) (Ș.M.)

și care, în profunzime, comunică direct cu gândirea romantică; dar acest dinamism nu se epuizează în sine, el este orientat parcă înspre constituirea operei de artă pe de o parte, a personalității ca operă de artă, pe de altă parte, și nu cred că greșesc spunând că neliniștea, înțeleasă în sensul său într-un tot pozitiv, este precum un resort intern care face posibilă această constituire.

XI

Neliniştea la André Gide

Am încercat să arăt faptul că ar fi inexact sau, în orice caz, cu totul superficial să se pretindă că Goethe a ignorat neliniştea şi că aceasta lipseşte din opera sa. Adevărul este infinit mai complex. În aceste condiţii, nu vom putea subscrie fără rezerve la aprecierea formulată de André Gide asupra lui Goethe, în finalul traducerii ce a prefăcut teatrul lui Goethe în ediţia *Pléiade*: „În faţa măştii sale mortuare, unde peste atîta seninătate interioară pleoapele sale s-au închis pentru totdeauna, eu evoc măştile pustiite sau tragice şi dureroase ale lui Dante, Pascal, Beethoven, Nietzsche, Leopardi: vocea lor este cea mai fremătătoare... După ce Goethe a făcut tot ceea ce se putea face pe pămînt, vorbind despre renunţare vrea oare să ne dea de înţeles că braţele sale erau şi mai largi decît a fost îmbrăţişarea sa? Că el ar fi putut cuprinde mai mult? Sau întrebarea, de altfel gravă, n-ar fi cumva aceasta: a îmbrăţişat oare Goethe tot ceea ce este mai bun? Şi ce înseamnă cel mai bun pentru om, căruia nimic nu trebuie să-i fie preferat? Doar creştinilor le aparţine putinţa acestei prime şi supreme întrebări. Că aceasta nu a putut altera seninătatea lui Goethe, iată în mod precis ceea ce ne interesează pe noi aici. Iar Goethe nu ar mai putea fi Goethe dacă neliniştea sau suferinţa ar fi adăugat pateticul cîtorva riduri la calmul, dobîndit cu răbdare, al acestei admirabile efigii.“

Dar chiar faptul că acest calm a fost „dobândit cu răbdare” înseamnă îndeajuns că, dacă neliniștea a fost depășită, acest fapt s-a întâmplat mai degrabă în măsura în care neliniștea a fost alipită vieții și operei de artă. În această perspectivă, este deosebit de instructiv să comparăm un text precum *Elegia din Marienbad* cu ultimele scrieri ale lui Gide, unde nici o neliniște nu mai freamătă și care ne oferă spectacolul tulburător – aș zice, în ce mă privește, angosant – al unui om căruia pare să-i fi fost dat, trebuie s-o spunem, să se elibereze nu numai de orice așteptare, ci și de orice fervoare. Voltaire, un Voltaire însă poate și mai cinic decât a fost autorul lui *Candide*, și mai degrabă decât autorul lui *Faust*, este cel care ne vine în minte privind-l pe acest Gide al anilor '40.

Și totuși, dacă ne raportăm la scrierile sale de început, ce loc pare să ocupe aici neliniștea, neliniștea sub aproape toate formele și nuanțele sale? Nu mă gândesc neapărat la *Caietele lui André Walter** și la amestecul de frământare și de religiozitate ce evidențiază această operă de tinerețe, asupra căreia Gide însuși trebuia să formuleze în 1930 o judecată atât de severă. El nu și-o renegă și este de acord cu ceea ce îi spun unii: că el se află aici, încă de pe acum, în întregime. Dar mai ales față de defectele sale este sensibil, față de metehnele sale, care deseori îl lasă descoperit, dar care uneori îl și trădează: „De ceea ce sufăr eu cel mai mult recitind *Caietele* este complezența față de mine însumi, în urma căreia fiecare frază rămîne ștearsă.” Anumite texte din *Jurnal*, contemporane cu cele din *Caiete*, sînt poate mai profund semnificative. De pildă, cel datat 3 ianuarie 1892:

„Mă voi frămînta, oare, întotdeauna astfel, iar spiritul meu, Doamne, nu se va odihni de acum în nici o certi-

* *Les Cahiers d'André Walter* (1891), scriere de tinerețe a lui André Gide, este urmată de altele, precum *Paludes* (1895), *les Nourritures terrestres* (1897) sau *Prométhée mal enchaîné*, în care spiritul nonconformist al autorului cultivă, între altele, tema neliniștii. (N. trad.) (Ș.M.)

tudine? Precum un bolnav în patul său, care se întoarce de pe o parte pe alta pentru a-și găsi somnul, de dimineața pînă seara eu mă neliniștesc; și chiar și noaptea neliniștea mă trezește. Mă neliniștesc, fiindcă nu știu cine voi fi. Nu știu nici chiar cine vreau să fiu; știu bine însă că trebuie să aleg. Aș vrea să umblu pe drumuri sigure sau chiar numai acolo unde mi-aș fi dorit să merg. Însă nu știu; eu nu știu ceea ce trebuie să vreau. Simt în mine o mie de posibilități; dar nu pot să nu mă rezum la a nu vrea să fiu decît una singură dintre ele. Și mă înspăimînt în fiecare clipă, la fiecare cuvînt pe care îl scriu, la fiecare gest pe care îl fac, de a mă gîndi că aceasta este o linie în plus, de neșters, care se fixează; pe figura mea, o figură ezitantă, impersonală, o figură lașă, deoarece eu nu am știut să aleg și să o delimitez în mod demn.“

Obsevăm în mod clar aici că neliniștea este legată, simultan, de sentimentul posibilului, de necesitatea unei alegeri care riscă să-l muteze pe cel care o face, și, fără îndoială, de teama ca acest sacrificiu inevitabil să nu opereze, într-un fel, asupra lui însuși în condiții impure, ce nu răspund exigenței celei mai profunde a ființei – această exigență care ea însăși poate fi atît de greu concepută.

O însemnare din 10 octombrie 1893 ni-l va arăta pe Gide încetînd să-și mai numească dorințele drept tentații, încetînd să mai reziste acestora și, dimpotrivă, încercînd să le urmeze: „Abandonarea de sine mi s-a părut o înțelepciune superioară: mi se părea că voi găsi în acest fapt cel mai mare profit pentru ființa mea. Aceasta era, o știu foarte bine, un egoism încă, dar unul mai nou, ciudat și care satisfăcea în mine mai multe forțe. Îmi mențin acest cuvînt: a satisface aceste forțe, aceasta era în acest moment morala mea. Și apoi, eu nu mai voiam moralități, eu voiam să trăiesc la modul intens.“

Apare aici ceea ce va constitui imoralismul gidian, imoralism care de altfel va încerca în nenumărate cazuri să se prezinte ca o morală superioară, o morală care, în anumite momente, chiar va pretinde, într-un mod cu totul para-

doxal, să regăsească creștinismul autentic, un creștinism nemascat și nealterat prin dogme și prin teologie.

„Necesitatea opțiunii mi-a fost întotdeauna intolerabilă, citim la începutul cărții a patra din *Nourritures terrestres*; a opta mi se părea nu atât a alege, cât mai ales a respinge ceea ce eu nu alegeam.“ „A opta, înseamnă a renunța pentru totdeauna, pentru nicicând, la întreg restul – și cantitatea mare a acestui rest rămânea preferabilă oricărei unități. De aici îmi vine, de altfel, puțin din această aversiune pentru orice *posesiune* pămînteană; frica de a nu o mai poseda, de îndată, decît pe aceasta.“

Ne aflăm aici, cred, în chiar miezul a ceea ce a fost neliniștea gidiană: ea este, înainte de toate, nu insatisfacția, ci refuzul satisfacției. Căci acest lucru implică întotdeauna o anumită mulțumire față de ceea ce avem și, prin aceasta, într-un fel, chiar o aservire la *a avea*. În aceasta rezidă în fapt, mi se pare, evident printr-o iluzie pe care nu ne este foarte greu s-o punem în lumină, ideea că Gide a putut crede atîta timp că a rămas un discipol, desigur heterodox, însă oricum un discipol, al lui Christos. El nu a știut să vadă sau nu a vrut să înțeleagă că etica clipei, care multă vreme a fost a sa, se leagă mai degrabă de hedonismul voluptos al unui Omar Khayyam* decît de morala Evangheliei.

Cu toate acestea, în prezența unei personalități atît de complexe precum aceasta, ne vom interzice, în mod cert, orice simplificări, orice schematisme ce ar implica necunoașterea a chiar acestei complexități. Nu ar fi doar absurd, ar fi nedrept să vrem să subestimăm importanța rolului pe care l-a jucat Dostoievski, într-o anumită epocă, în gîndirea lui Gide; și, pe de altă parte, instantaneismul din *Fructele pămîntului* este cu totul străin universului lui Dostoievski, voi adăuga chiar că este incompatibil cu ceea ce Unamuno** a numit sentimentul tragic al vieții – și nu

* Omar Khayyam (Umar Kheyyam) (1025-1122), poet persan, adept al mișcării spirituale sufi din mistica musulmană. Principala sa operă este *Rubaiiat* (Catrene). (N. trad.) (F.B.)

** Miguel de Unamuno (1864-1936), scriitor spaniol, opera sa cea mai cunoscută este *Sentimentul tragic al vieții*. (N. trad.) (F.B.)

putem deloc să susținem că acest sentiment ar fi fost pur și simplu străin autorului din *Poarta strîmtă*. Însuși textul din care am citat la începutul acestui studiu, demonstrează îndeajuns că Gide, în cea mai mare parte a vieții sale, a resimțit cel puțin un respect autentic – și poate că e vorba aici chiar de un sentiment mai înflăcărat, mai călduros decît respectul – pentru cîțiva dintre cei mai mari reprezentanți ai conștiinței tragice: un Pascal sau un Dostoievski, de pildă. În această ultimă perspectivă, ar trebui spus, cred, că neliniștea la Gide, cel puțin în anumite momente – firește, momente pe care ne stă în putință să le localizăm – a luat caracterul unei angoase autentice. Textul esențial este, în acest sens, scrierea intimă pe care a intitulat-o *Num quid et tu?*, pe care trebuie de altfel să o completăm cu o pagină esențială din *File* și, de asemenea, cu cartea consacrată de Gide lui Dostoievski.

Dacă reușim să uităm ceea ce a fost ultima perioadă din viața lui Gide, ceea ce eu aș fi înclinat să numesc cu regret un fel de mumificare interioară despre care ultimele sale jurnale stau drept mărturie, nu vom putea citi fără emoție pagina ce urmează și care este datată 16 iunie 1916:

„Nu mai știu nici să mă rog, nici chiar să-l ascult pe Dumnezeu. Dacă, poate, îmi vorbește, nu-l aud. Iată-mă cu totul indiferent la vocea sa. Și totuși disprețuiesc înțelepciunea *mea* și, în lipsa bucuriei ce mi-o dă El, orice altă bucurie îmi este luată.“

„Doamne, dacă Tu trebuie să mă ajuți, ce aștepti? Eu nu pot doar singur. Eu nu pot.“

Toate imaginile Tale, pe care le simțeam în mine, se întunecă. Este timpul să vii.

Ah! Nu lăsa răul în inima mea să-Ți ia locul! Nu te lăsa deposedat, Doamne! Dacă Te retragi complet, el se instalează. Ah, nu mă confunda întrutotul cu el! Nu îl iubesc într-atît, Te asigur. Amintește-ți că te-am putut iubi.“

O însemnare din 19 septembrie 1916 este și mai patetică:

„Eu sînt înecatul care-și pierde curajul și nu se mai apără decît fără vlagă. Cele trei chemări au același sunet: este tim-

pul. Este deja timpul. Nu mai este timp. Într-o așa măsură, că nu le mai disting pe una de cealaltă și că sună deja cea de-a treia chemare, pe cînd eu credeam că este încă prima.

Dacă aş putea măcar să povestesc această dramă, să-l înfățișez pe Satan după ce a posedat o ființă, slujindu-se de ea, acționînd prin ea asupra altuia...”

Și încă aceasta: „Luam de bun tot ceea ce era încheiat. Prin măsură, credeam că stăpînesc răul; și tocmai prin această moderație, dimpotrivă, Răul mă lua în posesie.”

„Nefericit, mai scria el în 3 octombrie, este cel care pretinde să unească în tine cerul și infernul. Nu i te poți oferi lui Dumnezeu decît în întregime.”

Cu toate că, fapt neîndoielnic, Gide și-a renegat apoi astfel de gînduri, este esențial să se știe că el le-a putut concepe; și încă este prea puțin spus: căci nu este vorba doar de o idee, ci și de o experiență, intimă și tragică, o experiență pe care, în condiții ce rămîn a fi lămurite, trebuia să se fixeze, mai tîrziu, în uitare. Dar există poate puține exemple în viața marilor spirite de acest fel în care opțiunea, libera alegere să apară într-un mod la fel de evident. Mie îmi este perfect clar că Gide, desigur în mare parte sub presiunea a ceea ce nu era la începuturile sale, dar a devenit mai tîrziu, o fatalitate sexuală, a optat în mod liber împotriva lui Dumnezeu. Și în acest sens Gide din ultima perioadă, cel din *Oedip* și *Teseu* vine, într-un fel, să se alipească celui Sartre din *Muștele**.

* Nu este exclus ca textul marcelian, prin această perorație oarecum frapantă, să ne sugereze în subtext identificarea binomului Gide-Sartre cu acel „Prinț al Muștelor” care în demonologie este cunoscut sub numele de Belzebut. (N. trad.) (F.B.)

XII

Neliniştea în lumea de azi

Am terminat cu inventarul, de altfel cu totul incomplet, al formelor pe care le-au îmbrăcat neliniştea şi angoasa la marile spirite, a căror gândire nu ne poate lăsa indiferenţi, chiar dacă nu obţine adeziunea noastră.

E necesar însă să recunoaştem că noi înşine trebuie să luăm o poziţie pentru momentul actual. Adaug că situaţia prezentă ne obligă să expunem problemele în termeni care nu mai sînt deloc aceiaşi cu cei în care le-au formulat predecesorii noştri. Aş vrea să semnalez aici în ce mi se pare a consta o atare transformare.

Indiferent că avem sau nu dreptate de a interpreta într-un sens optimist faptul că marile probleme, cele mai concrete, se pun azi la scară planetară, este însă în afara oricărei îndoieli că această lărgire a cîmpului de interpretare prezintă pentru problema ce ne preocupă o importanţă primordială. Cu mult peste ceea ce n-au putut face oamenii secolului al XIX-lea, azi ne vedem obligaţi să ne întrebăm asupra viitorului umanităţii, mai exact spus asupra semnificaţiei ce poate sau nu să fie ataşată aventurii umane, considerată în întregul său. Ecoul a ceea ce se întîmplă în anumite puncte nevralgice ale spaţiului terestru, asupra destinului speciei întregi, nu mai poate fi contestat decît de către cei care încearcă să se amăgească de bună-

voie. Desigur, cel puțin de două mii de ani, n-au lipsit spirite ponderate care au luat pe cont propriu fraza lui Terențiu: „Consider că nimic din ceea ce este omenesc n-ar putea să-mi fie străin.“ Dar această aserțiune nu oferea decît o semnificație morală și, la urma urmei, ideală. Astăzi ea trebuie înțeleasă la modul exact și vizează întregul nostru destin, vreau să spun destinul fiecăruia dintre noi. Fiecare dintre noi este chemat să-și dea seama că viața sa personală poate fi bulversată, de la un capăt la altul, ca urmare a evenimentelor ce se derulează într-o parte a lumii, unde nu am pus niciodată piciorul și despre care ne-am format poate imaginea cea mai vagă. În privința aceasta, afacerea coreeană* constituie o dată care, în ciuda aparențelor, nu este, fără îndoială, mai puțin critică decît războiul civil spaniol**, acesta din urmă avînd să marcheze, cu siguranță, o etapă majoră în istoria contemporană, deoarece, începînd de aici, s-a tîns spre o ștergere a distincției între război civil și război internațional.

Care sînt consecințele acestei stări de lucruri, în ceea ce ține de neliniște? Se pare că fiecare dintre noi trebuie să renunțe la a-și mai alcătui, în propria-i realitate, o mică lume protejată, o mică lume închisă între niște hotare a căror etanșeitate ar fi asigurată printr-un ansamblu de precauții de tot felul. Nu vreau, desigur, să spun că iluzia de a trăi într-o asemenea lume a dispărut întru totul, în Franța sau în țările învecinate. Chiar și acolo unde persistă, aceasta este zdruncinată și subminată. Nimeni, de acum înainte, nu poate fi cu totul protejat împotriva unei anumite frămîntări, unei anumite neliniști care corespunde acestui șoc. Tot ceea ce putem spune este că, acolo unde această frămîntare e resimțită, de regulă este în mod greșit sau poate chiar deloc interpretată. Nu ne-am înșela prea

* Prima ediție a *Omului problematic* a apărut în 1955 la Aubier-Montaigne. Gabriel Marcel face referință la războiul din Coreea (1950-1953). (N. trad.) (F.B.)

** Războiul civil spaniol a avut loc între anii 1936-1939. (N. trad.) (F.B.)

mult, deși această afirmație trebuie nuanțată, spunând că într-o anumită perspectivă puseul comunist traduce, într-o manieră de altfel unilaterală, apăsarea pe care o exercită asupra lumii existențelor închise și răsfrînte în ele însele, o altă lume, pe cale încă de a se naște, dar care se pare că va trebui să se constituie în antagonism cu cea a vieții particulare. Nu este vorba, de altminteri, de a ne abandona fie unor profeții, fie chiar unei aprecieri privitor la ceea ce va însemna această lume. Să observăm, de altfel, că, pînă la un anumit punct, ea a prins deja formă, însă în condiții care fac loc unor contestări aproape nesfîrșite: în starea actuală a lucrurilor, această lume participă, în același timp, la ordinea faptului, la ceea ce este proiect și chiar la ceea ce constituie mit. Această existență hibridă este de altfel, în mare parte, datorată presiunii pe care o exercită pretutindeni.

Trebuie, prin urmare, să adăugăm imediat că ceea ce tocmai am afirmat se aplică nu doar, în mod exclusiv, lumii sovietice sau pe cale de sovietizare, ci și, chiar dacă într-un fel oarecum diferit, lumii americane sau pe cale de a se americaniza. Și aici, deși, strict vorbind, pe un plan mai mult economic și mai puțin ideologic, ne aflăm în fața unei lumi ce se prezintă, în mod esențial, ca o întreprindere, unii vor zice chiar un imperialism, iar acest cuvînt nu poate fi cu totul îndepărtat, chiar dacă atrage după sine cîteva rezerve. Să spunem, mai degrabă, că acesta nu poate fi folosit în cele două cazuri cu aceeași rigoare, deoarece aici se referă mai ales la dobîndirea unei clientele mondiale, pe cînd în celălalt caz el se aplică la instaurarea, la scară planetară, a unui același mod de a trăi și de a gîndi.

Dar ceea ce mi se pare esențial pentru subiectul nostru este faptul că, în ciuda diferențelor, există între sovietism și americanism o intimă convergență, căci și aici și acolo descoperim pretenția, oricît de exorbitantă ar fi aceasta, de a institui peste tot o stare de lucruri ce tinde să resoarbă neliniștea sau angoasa. Dacă vrem să reflectăm mai mult

asupra acestui fapt, vom observa că există și într-o parte și în cealaltă o singură și o aceeași ortodoxie, care nu se poate acomoda neliniștii și care merge chiar pînă la a o trata ca justițiabilă pentru anumite comportări al căror caracter diferă, de altfel, în funcție de un lagăr sau altul luat în discuție.

În spațiul american, psihanaliza este nu doar admisă, ci și încurajată și răspîndită la maximum; în cel sovietic, dimpotrivă, ea este exclusă, cel puțin în mod provizoriu și pentru rațiuni doctrinare. Ne putem îndoii, de altminteri, de faptul că ostracismul ce apasă asupra acesteia va fi definitiv și așa fi tentat să mă întreb dacă acest lucru nu corespunde cumva unei erori de interpretare, însă nu voi mai insista asupra acestui punct.

Pentru ceea ce putem numi psihologia americană oficială, neliniștea este, totodată, o dezordine și indiciul unei dezordini încă și mai profunde ce pare a se situa tocmai la frontiera dintre individual și social. Vom stabili în principiu că neliniștea reproduce un adevărat viciu de funcționare, față de care psihanalistul este *aprioric* sigur că poate să-i localizeze originea; la limită, nu există o așa de mare diferență între acesta și mecanicul care este chemat să se pronunțe asupra cauzelor unei anume nereguli privind funcționarea unui motor, de pildă. Ne punem pe noi înșine în mâinile psihanalistului, precum încredințăm mașina mecanicului. Este evident că o filosofie a comportamentului (behaviorism*), pentru care ceea ce noi numim viață interioară nu este decît o iluzie sau un fel de nebulozitate inconsistentă, este cu necesitate constrînsă să minimalizeze această diferență.

Cum să nu observăm însă, pe de altă parte, că, într-o lume în care materialismul marxist a triumfat, acesta este, la urma urmei, de asemenea o filosofie a comportamen-

* Teorie psihologică elaborată în SUA, în jurul anului 1913, care se fondează pe studiul obiectiv, global al comportamentului și care refuză datele introspecției. (N. trad.) (Ș.M.)

tului și a adaptării care trebuie, inevitabil, să triumfe. Tot ceea ce putem spune este că tratamentul la care îl vom supune, în acest caz, pe omul neliniștit sau anxios va prezenta, fără înconjur, un caracter mai punitiv. Personal însă, aș fi înclinat să cred că aici există, în ultimă analiză, o ușoară nuanță, menită poate să se șteargă în anii următori, dacă un război sau o revoluție nu va veni să contrarieze consolidarea unui regim sau altul.

Iată-ne deci, în aparență, foarte departe de considerațiile la care am văzut că s-au angajat un Kierkegaard sau Nietzsche, ba chiar un Heidegger. În ceea ce-l privește pe Sartre, nu mi se pare cu totul sigur că ceea ce eu am numit o etică a dezinvolturii n-ar fi menită a se transforma, prin cel mai singular paradox, într-o filosofie a condiționării. Punând peste tot libertatea, Sartre, fără să-și dea seama, ajunge poate în cele din urmă să o suprime.

Apare însă foarte clar faptul că întrebarea esențială, întrebare de altminteri mai ușor de formulat decât să-i răspunzi, este aceea de a ști dacă trebuie sau nu să-i atribuim neliniștii o valoare pozitivă. Spun neliniștii, nu angoasei. Am putut vedea în dese rînduri că, în ultimă analiză, noi nu putem nici să le identificăm, nici să stabilim între ele o linie de demarcație precisă. Dar ceea ce am putut constata, de asemenea, este că, dacă putem vorbi de o fecunditate în cazul neliniștii, pare mult mai dificil să ne exprimăm în același mod în privința angoasei. Voi reveni, de altfel, asupra acestui punct în finalul studiului nostru. Să ne întrebăm însă, acum, în numele cărui postulat putem fi împinși spre a trata neliniștea, oricare ar fi aceasta, ca un dat patologic.

Să observăm, în plus, că această condamnare nu va mai fi susținută astăzi, precum în cazul celor vechi, în numele unei morale aristocratice a impasibilității, ci într-o perspectivă bio-sociologică, cea a eficacității. Vom pleca de la acest fapt, judecat ca incontestabil, că o ființă pradă neliniștii nu se află în condițiile ce i-ar permite unui mun-

citor oarecare să dea un randament satisfăcător. Pentru a se achita onorabil de sarcină, oricare ar fi ea, trebuie ca el să poată să i se consacre din toată inima. Dar acest lucru este tocmai ceea ce neliniștea nu-i permite. Dintr-un punct de vedere psiho-patologic vom spune că acest fapt este ceva analog unei schizofrenii în devenire. Aceasta din urmă antrenează mai ales consecințe, foarte precise, în ceea ce privește atitudinea în fața morții. A te preocupa de moarte, a medita asupra ei și asupra semnificațiilor sale, acest lucru va fi privit ca fapt al unei conștiințe morbide. Mi s-a povestit, acum câțiva ani, că o doamnă americană, care vizita Europa împreună cu fiica sa, murind în timpul traversării oceanului, prietenii pe care tânăra fată și i-a făcut cu această ocazie n-au încetat să o convingă să danseze cu ei, pentru a-i alunga gândurile triste, gândurile morbide pe care această moarte risca să le dezvolte în ea. Acele *funeral-parlours*, în care exista obiceiul de a expune corpul defuncțiilor din clasa înstărită, agreabil împodobite, într-o atmosferă de lux, în sunetele unei orchestre ce cântă Ceaikovski sau Rahmaninov, corespund unor preocupări întru totul asemănătoare. E vorba de a nu-i posomorî pe cei vii și, pentru aceasta, fie de a refula, fie de a farda anumite realități sinistre, a căror conștientizare ar risca să-i redea mai puțin apți vieții. Fapt curios, avem aici un fel de redare parodică și grotescă a faimoasei teoreme a lui Spinoza, conform căreia „nu există nimic la care oamenii trebuie să se gândească mai puțin decît la moarte“.

Într-un climat moral marxist, o atitudine în fond comparabilă se va prezenta totuși sub un aspect destul de diferit. Amestecul de jazz și de sentimentalitate dezgustătoare, care ne produce în mod legitim oroare, privind anumite obiceiuri americane, lipsește cu siguranță. Ceea ce tinde să se instaureze este o mentalitate conform căreia o ființă care și-a îndeplinit obligația, care și-a exercitat funcția, trebuie să lase locul, fără angoasă, bî chiar fără tristețe, celor care sînt chemați să-i succedă, pentru a

aduce, la rîndul lor, o contribuție la edificarea noii societăți. Neliniștea va fi privită aici mai ales ca un fel de reziduu de credințe infantile, burgheze și în cele din urmă nesănătoase, de care poporul nu mai are nevoie, de vreme ce este emancipat.

Aș adăuga faptul că, începînd din momentul în care omul este considerat ca o simplă unitate de funcționare, această concepție apare ca perfect logică și absolut convingătoare. Totul este de a ști dacă ea poate fi efectiv acceptată.

Concluzie

Pentru a ști, în definitiv, ce trebuie să gîndim despre neliniște, se cuvine să ne întrebăm dacă ființa umană poate fi privită ca simplă unitate de funcționare. Nimeni nu va putea contesta într-adevăr faptul că, dacă acceptăm această perspectivă, neliniștea, chiar și cea mai acută, trebuie să fie privită ca un defect sau ca fiind legată de un defect. Tocmai am spus *chiar și cea mai acută*; dar trebuie imediat adăugat că un asemenea mod de exprimare implică o ierarhie a valorilor, al căror principiu nu poate fi descoperit decît în afara oricărei referințe la o funcționare oarecare.

Am încercat să arăt, cu multă vreme în urmă, într-un text ce a fost reeditat acum cîțiva ani, că într-o lume în care funcționalul triumfă pe toate planurile sensul ființei este aproape inevitabil uzat. Am să citez cîteva rînduri din acest text: „Este, spuneam eu, o impresie de înăbușitoare tristețe ceea ce se degajă dintr-o lume axată pe funcțiune. Este suficient să evocăm imaginea dezolantă a pensionarului, ca și aceea, evident conexă, a acestor duminici citadine în care trecătorii dau senzația de a fi pensionarii vieții... Nu este însă doar tristețea acestui spectacol, pentru cel care îl privește, ci și surda, intolerabila indispoziție resimțită de cel care se vede redus la a trăi ca și cum s-ar confunda efectiv cu funcțiile sale; iar această indispoziție ajunge să demonstreze că este o eroare sau un abuz cumplit de interpretare pe care o ordine socială, din ce în ce mai

inumană, și o filosofie la fel de inumană, tind să le înrădăcineze în minți lipsite de apărare. Viața într-o lume axată pe ideea de funcțiune, mai spuneam, este expusă disperării, fiindcă, în realitate, această lume este goală, pentru că sună gol; dacă ea rezistă disperării este doar în măsura în care funcționează, în sînul acestei existențe și în favoarea ei, anumite forțe secrete pe care nu este în stare să le gîndească sau să le găsească...“.

Ființa care se află angajată în această lume de funcțiuni, indiferent că e vorba de funcțiuni organice, psihologice, profesionale sau sociale, în cel mai larg sens, încearcă în adîncul ei nevoia de a avea *ființă*, adică de a nu se reduce la un joc de aparențe succesive și inconsistente sau, pentru a relua celebra expresie a lui Shakespeare, „la o istorie povestită de către un idiot“.

Cred însă că pot stabili, în principiu, că neliniștea și aspirația la ființă sînt astăzi strîns legate. Poate că nu a fost întotdeauna astfel. Mă gîndesc la civilizațiile de tip sacral, precum Franța secolului al XIII-lea unde valorile fundamentale, impunînd structura însăși a instituțiilor, erau încă valori religioase. Acest lucru poate ridica, de altminteri, obiecții de ordin istoric și poate că ar fi mai înțelept să ne mărginim aici la o formulare ipotetică; am spune astfel: admițînd că o civilizație de tip sacral este posibilă, se pare că aceasta nu implică legătura dintre neliniște și sensul ființei care, dimpotrivă, apare acolo unde, ca și în lumea noastră, valorile esențiale se prezintă ca obiect de contestație. Voi observa în plus că statele totalitare ne prezintă o falsificare înfiorătoare a civilizațiilor de tip sacral; neliniștea, am văzut, este proscrisă aici și uneori persecutată; într-o civilizație sacrală însă ea nu s-ar putea ivi mai mult decît ar putea apărea norii deasupra unei țări în care domină un climat uscat și însorit.

În această perspectivă, putem destul de bine să discernem ce judecată se cuvine să formulăm asupra neli-niștii. Să nu mergem cu totul pînă la a afirma că ea este

bună în sine și mai ales să nu spunem acest lucru despre angoasă. S-ar putea ajunge, în acest caz, la un diletantism pe care, în ce mă privește, îl contest în mod categoric. Ceea ce este însă clar este, în primul rînd, că absența neliniștii, în afară poate doar de cazul omului sfînt, constituie un simptom grav. Dacă fac excepție de cazul sfîntului, este pentru că acolo unde credința este absolută se pare că există imunizare împotriva neliniștii. Acest lucru nu este, cu toate acestea, decît în parte adevărat: mai întîi, deoarece nu există, desigur, credință care să nu cunoască anumite eclipse și, de asemenea, mai ales pentru că sfîntul nu-și apare sieși ca un sfînt, sfințenia nu poate fi recunoscută decît de Biserică sau de către o posteritate ce îndeplinește rolul Bisericii. Dar umilința, care este unul din atributele sfîntului, nu poate exista fără o anumită neliniște îndreptată spre sine. Putem să generalizăm: un suflet căruia oricare neliniște de sine îi este străină este un suflet sclerosat.

Nu putem deloc contesta faptul că, pentru fiecare dintre noi, motivele de-a fi neliniștit în sine sînt considerabil sporite în perioada contemporană. În lumina psihanalizei sau a ceea ce numim psihologia abisală, vom recunoaște că nu sîntem edificați asupra ființei noastre intime și asupra posibilităților noastre.

De altfel, același lucru se întîmplă în ce-i privește pe alții, cel puțin în măsura în care îi mai considerăm ca obiecte de cunoaștere. Să remarcăm, e-adevărat, că atunci cînd este vorba de cei apropiați, de cei cu care întreținem relații intime și cînd, din acest fapt, ne revine o responsabilitate, atunci este îndoielnic că vom avea, nu spun puterea, dar dreptul de a adopta atitudinea strict obiectivă a celui care caută pur și simplu să cunoască. Aceasta nu vrea să însemne că vom fi obligați să ignorăm adevărata natură a celor apropiați nouă sau că ne vom complăce într-o oarecare iluzie, oricare ar fi ea. Acest lucru semnifică, în modul cel mai simplu, așa cum extraordinar l-a înțeles creștinismul, că relațiile depășesc în acest caz planul

inteligenței pure și că, dacă situația ar fi fost alta, noțiunea însăși de responsabilitate ar fi fost golită de sens. Să nu deducem din aceasta că neliniștea poate fi aici eliminată, ci mai degrabă că ea trebuie să se transforme într-o dispoziție activă care participă la credință; mă gândesc, de exemplu, la neliniștea pe care fiecare dintre noi o poate resimți în fața dezvoltării fizice și morale a copiilor săi. Aș vrea însă să adaug că în nici un caz credința nu poate să fie concepută într-un sens chietist, ea trebuie, dimpotrivă, să suscite precum o invenție continuă, ceea ce nu se întâmplă atunci când neliniștea devine angoasă, căci angoasa, orice am spune – și voi mai insista asupra acestui fapt, în final – nu poate decât să-l paralizeze pe cel care o resimte, mai ales când se complăce în ea.

Aceste considerații se aplică într-o largă măsură neliniștii în măsura în care aceasta vizează evenimentele exterioare. Atunci când evocăm posibilitățile catastrofale ce par să ne închidă orizontul, angoasa poate să pară inevitabilă și, aș adăuga, aproape că se confundă cu frica. Este tocmai frica ce ne guvernează la gândul mașinariilor monstruoase ce pot distruge mâine tot ceea ce constituie rațiunile noastre de a trăi. Dacă această frică se interiorizează în neliniște, acest lucru se întâmplă, cred, în măsura în care fiecare dintre noi are sentimentul obscur că ar fi putut împiedica un cataclism ce își trage originea chiar din om și avem cu toții o responsabilitate imponderabilă față de evenimentul de care ne temem. Acest sentiment nu trebuie, de altminteri, în mod artificial intensificat. Mă gândesc doar că fiecare din noi ar trebui să vegheze, în modul cel mai strict, atît cît este posibil, la faptul de a nu spune sau de a nu face nimic care să contribuie la creșterea posibilităților unui conflict. Din nefericire, experiența ne învață că există un anumit pacifism fundamentat pe iluzii, care de fapt se manifestă în favoarea violenței, și aceasta am văzut-o încă de pe vremea hitlerismului. Poate că numai impunându-ne tot timpul să vedem realitatea actuală

într-o lumină adevărată, adică într-un mod cât se poate de obiectiv, doar astfel vom putea lupta în modul cel mai adecvat pentru pace. E un fapt clar că echivocul, că ambiguitatea întreținută servesc întotdeauna planurilor puterilor conflictuale; iar contrariul este adevărul unei anumite lucidități temerare.

Nu voi omite, pe de altă parte, să amintesc că există un alt plan, cel al credinței, al speranței și al milei, cel al rugăciunii, care este poate singurul în care putem să slujim pacea, instaurînd-o mai întâi în noi înșine. Tot ceea ce am văzut însă în exemplele anterioare, ne arată că și pe acest plan neliniștea poate fi nu evitată, ci doar învinsă. Am să fiu și mai explicit, chiar dacă am să-i îndepărtez pe anumiți cititori de-ai mei. În chiar timpul în care ne luptăm pentru pace, prin mijloace omenești, noi sîntem totuși obligați de a ne asigura, cred eu, într-un mod mai lăuntric, de realitatea lumii invizibile. Și acest lucru mă readuce la ceea ce am semnalat deja. Neliniștea pozitivă, cea care prezintă în sine o valoare, este dispoziția ce ne permite să ne eliberăm din menghina în care ne strînge viața cotidiană, cu miile de griji care sfîrșesc prin a ascunde realitățile adevărate; această neliniște este un principiu de depășire, este un drum pe care sîntem obligați să-l suim pentru a accede la pacea adevărată, la cea pe care nici o dictatură, nici un imperialism nu are puterea s-o tulbure, căci, în sensul cel mai exact, pacea nu este a lumii acesteia, și trebuie să credem că despre această din urmă pace cei puternici n-ar putea să aibă nici cea mai mică idee. Am spus neliniște, n-am spus angoasă, deoarece, dincolo de orice raționament, sînt convins că m-aș înscrie altfel eu însumi, pe nedrept, împotriva afirmațiilor kierkegaardiene: mi se pare că angoasa este întotdeauna un rău, fiindcă este, la urma urmei, închisă în ea însăși și, în același timp, pentru că aceasta riscă, am văzut foarte clar, să dea naștere unui fel de plăcere sadică – pe care este și nu este necesar să o observăm aici, după unii psihanaliști – ceva precum manifestarea nevoii de autopedepsire.

După opinia mea, și nu o spun fără ezitare, filosofiele existenței fundamentate pe angoasă sînt depășite, iar temerea că ele duc spre un impas este mare. Dacă ele se vor putea reactualiza, aceasta va fi, sînt convinși, printr-o meditație asupra speranței și asupra bucuriei; am spus *bucurie*, nu am spus satisfacție, căci aceasta din urmă nu-l vizează decît pe *a avea* și este, fără îndoială, legată de ceea ce este în noi cel mai perisabil. Dar bucuria, oricum am gîndi-o, nu exclude neliniștea, așa cum am văzut-o mai cu seamă definindu-se la Sfîntul Augustin, căci ea este, în cele din urmă, aspirația de la un mai-puțin-a-fi spre un mai-mult-a-fi* și este posibil ca aceasta să nu-și poată găsi punctul final decît dincolo de marginile strîmte între care se desfășoară existența noastră aparentă, într-o contemplație iubitoare ce nu poate fi decît o participare. Dacă omul este în mod esențial un călător este pentru că el se află *în drum*, cum spune unul dintre personajele mele din *Emisarul*** , „spre un sfîrșit despre care putem spune, în același timp și în mod contradictoriu, că-l vede și că nu-l vede“. Dar tocmai neliniștea este cea care se constituie precum un resort intern al acestei dezvoltări și, orice ar spune cei care în numele unui ideal tehnocratic pretind să o próscrie, omul nu poate să piardă acest imbold fără a se imobiliza și fără a muri. Evident, ne vom da cu plăcere acordul asupra faptului că, este adevărat, însuși progresul tehnic presupune o anumită stimulare de acest ordin, iar acest lucru este incontestabil. Ceea ce vrem însă să reamintim, în numele unei exigențe mai înalte, este că progresul tehnic, oricare ar fi el, nu poate fi suficient în sine și degenerază într-un joc derizoriu, dacă nu rămîne legat de afir-

* În franceză: *l'aspiration d'un moins-être vers un plus-être*. Gabriel Marcel este preocupat de această temă a omului în permanentă metamorfoză: celebra sa operă, *Homo Viator* (Omul Călător) apare în 1944 la editura Aubier. (N.trad.) (F.B.)

** Una dintre piesele de teatru ale lui Gabriel Marcel apărută la Ed. Plon, în 1949, an în care Gabriel Marcel primește Marele Premiu pentru literatură al Academiei Franceze. (N.trad.) (Ș.M.)

marea unei autorități a milei ce asigură, în condiții de altfel cât se poate de imperfect reprezentabile, această unitate a tuturor în toți, prin care ceea ce teologia creștină numește „corp mistic“ ne oferă singura noțiune susceptibilă de a ne satisface din plin, voi spune chiar de a ne potoli setea.

Cuprins

Notă asupra traducerii / 5

Prima parte

 Omul problematic / 7

Partea a doua /

 Neliniștea umană / 55

 I. Neliniște. Anxietate. Angoasă / 57

 II. Omul neliniștit ca propriul său călău / 62

 III. Neliniștea condamnată de către înțelepți / 68

 IV. Neliniștea în perspectiva evanghelică / 73

 V. Neliniștea la Sfântul Augustin / 79

 VI. Neliniștea la Pascal / 85

 VII. De la Pascal la Kierkegaard / 91

 VIII. De la Kierkegaard la Nietzsche și Heidegger / 97

 IX. De la Heidegger la Sartre / 103

 X. Goethe și neliniștea învinsă / 109

 XI. Neliniștea la André Gide / 116

 XII. Neliniștea în lumea de azi / 122

Concluzie / 129

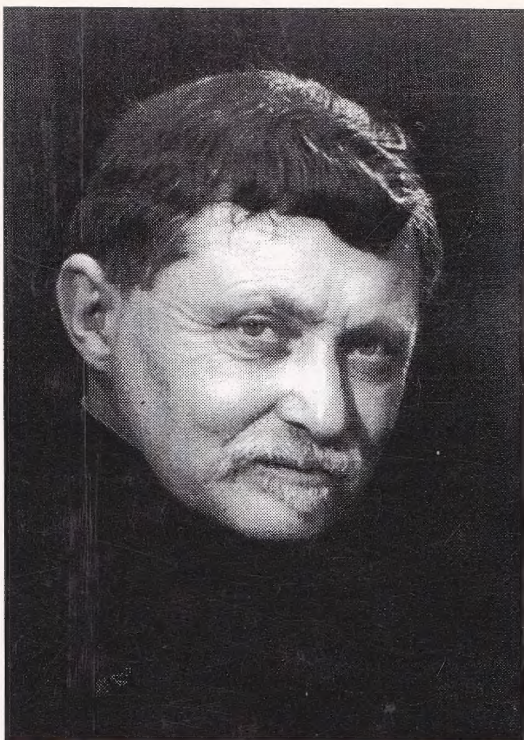


Foto: Jean Marie Marcel

„... se pare că omul, dacă avem în vedere evoluția sa istorică și sociologică așa cum s-a desfășurat ea în ultimele două secole, a pierdut referința sa divină. Moartea lui Dumnezeu, în sensul exact pe care Nietzsche l-a dat acestor cuvinte, nu ar fi oare la originea faptului că omul a devenit pentru el însuși o întrebare fără răspuns?”

18000